

“ La lumière forme le corps qui est un rêve ”.

Birgitta Trotzig

“ La forme humaine est le livre
que Dieu écrivit de Sa main ”.

Ja'far al-Şâdiq

A Hans Ruin

AVANT-PROPOS

Par *Dieu en guise d'homme*, il est signifié que tout en n'ayant pas la nature humaine, le Créateur peut s'en revêtir effectivement ou par voie de simulacre pour se manifester dans les meilleures conditions de la communication de soi à une conscience humaine. Deux raisons me conduisent à opter pour le terme de *guise*. Il garantit une certaine polysémie qu'il est bon de garder en perspective même lorsqu'il sera requis de mettre en évidence l'un des modes de la guise que, le moment venu, un concept rigoureusement délimité sera chargé de spécifier. Il permet également de faire intervenir la notion de déguisement si bien que par elle-même la première partie du titre ne préjuge pas de la manière que Dieu, selon telle ou telle conception religieuse (ou philosophique), trouve bon de prendre figure humaine.

La perspective historique, pour sa part, conçoit les paliers suivants : en tel homme doté d'une dignité supra-humaine, on perçoit progressivement, quoique non impérativement, une dimension théophanique et, pour finir, une condition divine. A ce regard ascendant, qu'on pourra contracter dans le vocable de divinisation fait pièce la conception descendante qui peut obliger à récuser le vocable. C'est que le terme de divinisation est lesté d'ambiguïté selon qu'on en use en science des religions ou en théologie. Dans le premier cas, le savant constate que tel homme (Hercule, Jésus) a été tenu pour une divinité (ou s'est déclaré l'être) de son vivant ou après sa mort. Dans le deuxième cas, le point de vue est celui de la foi, qu'on admette ou qu'on récuse l'idée. Pour peu qu'on l'admette, il

y aura à faire jouer une distinction entre une divinisation au sens théologique (à savoir une élévation effective d'un homme, Hercule par exemple, à la divinité), et la manifestation d'une déité en guise humaine (Mentor, le Christ, Krishna). Quant à la déification, elle exprime un processus de spiritualisation d'un homme (sans qu'il devienne Dieu, si ces mots ont même un sens). Et dans cette mesure, elle relève de la théologie. Il ne revient pas au même de dire que Dieu est l'Homme parfait et que l'Homme parfait est Dieu. La première proposition énonce soit la théophanisation (sens cosmique de l'Homme parfait, dont les Saints sont les reflets terrestres), soit l'inhabitation mystique qui fait Dieu agir à travers un homme; la seconde signifie la déification. Il s'agit de mouvements distincts, quand bien même susceptibles d'être compris solidairement ou devant l'être.

Pour revenir au titre, s'il n'exclut a priori aucune des manières que Dieu, selon telle ou telle conception religieuse (ou philosophique), trouve bon de prendre figure humaine, le terme de guise dans la sentence lui interdit de professer la divinisation d'un homme, réelle ou fallacieuse. Non pas que la thèse qu'à un homme soit donnée la guise de Dieu doive être exclue du propos. Elle ne le concerne toutefois que dans la mesure où une même religion formule ces deux attestations antithétiques, et qui ne seraient contradictoires que si elles s'appliquaient au même individu. En effet, la religion qui reconnaît en tel une théophanie est susceptible d'imputer à sa rivale l'erreur d'avoir divinisé tel autre. Je dis *susceptible*, car elle pourrait tout aussi bien admettre que Dieu venu également dans la guise humaine de celui qu'une autre religion a identifié comme le noyau visible de sa foi¹.

1. A titre d'exemple, certains Hindous voient en Jésus un avatar divin au même titre que Krishna ou Râmâ. Cf. J. Hatem, *Le Sauveur et les viscères de l'être*, Paris, L'Harmattan, 2004, ch. III. 'Alî a connu pareille aimantation chez les Khojas en Inde où il passait pour le dixième avatar

On devine que mon essai s'ingénie à entrer en empathie avec la religion étudiée laquelle fait précisément grief à d'autres de commettre le blasphème théologique et l'erreur philosophique de diviniser un homme. Mon approche sera donc phénoménologique.

J'ai choisi d'étudier le noyau de la foi religieuse qui, souchée sur l'élaboration conceptuelle ismaélienne, s'en est ramifiée vers un ciel distinct, mais prévisible. Préférant réserver à la dogmatique chrétienne le concept de christologie, je me suis permis de forger le vocable de hâkimologie pour désigner la science qui s'intéresse à la condition ontologique de cet être qui eut son heure de gloire sur la scène du monde sous le nom d'al-Hâkim bi-Amr Allâh, le Calife fatimide. Il n'est pas d'autre centre de gravité en pareille affaire. Il s'agit pour moi de définir l'économie d'une raison apparitionnelle qui doit affronter la difficulté de clarifier les présuppositions de sa propre validité. Le lecteur ne doit donc pas s'attendre à un exposé général, encore que les moyens d'appréciation lui seront fournis tout au long de l'interprétation. Le traitement de la question a exigé des confrontations avec le christianisme et le shî'isme tant modéré qu'excessif, en sorte que cet essai comporte des éléments de théologie comparée. L'interprétation et les intersections ici dessinées sont reprises et développées dans un ouvrage en préparation, *Le Traité christologique du Calife al-Mu'izz, le druzisme et le nuṣayrime*, où une part importante est concédée à l'enquête philologique.

J'ai contracté une dette de reconnaissance envers la Bibliothèque nationale de France et les érudits qui ont mis à ma disposition les manuscrits sans lesquels toute étude de la doctrine druze n'eût pas été suffisamment assurée sur ses bases.

de Vishnou (cf. Michel Boivin, *Les Ismaéliens*, Turnhout, Brepols, 1998, pp. 47, 84-86).

DIEU EN GUISE D'HOMME DANS LE DRUZISME

Hans Ruin m'a fait l'honneur de son amicale présence dans l'auditoire qui assista à l'enseignement dont cet ouvrage est tiré.

CHAPITRE I

L'ACHEVEMENT DES ŒUVRES DIVINES

“ Ou bien Dieu achèvera dans la nature humaine ce qu'il a commencé, ou bien c'est en vain qu'il a produit cette nature si noble pour un si grand bien ” (Anselme de Cantorbéry, *Cur Deus Homo*, II, IV).

I. LA NECESSITE DE LA THEOPHANIE

Tous les Noms divins se manifestent, dit Mullâ Şadrâ, afin que ne soit soumis au *ta'tîl* aucun aspect de la divinité¹. La suspension objective (dans l'être phénoménal) et subjective (dans l'âme humaine) d'un seul Nom est de nature à refouler un des visages de Dieu, et par là à favoriser, ne serait-ce que partiellement l'agnosticisme. L'Eternel est éternellement travaillé par la pulsion d'être connu ce qui implique une réflexivité et donc une altérité, soit dans la divinité elle-même, soit dans le rapport entre le Créateur et celles de ses créatures qui sont douées d'intellect. Mais si Dieu se montre à soi et à autrui par l'expression de ses Noms, se communique-t-il Lui-même pour autant à

¹. *Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, Beyrouth, Dâr al-Ta'âruf, 1998-1999, VII, p. 215.

l'homme et prononce-t-il à cet effet, dans l'être, Sa raison d'être la plus intime?

De Yahyâ Ibn 'Adî nous est parvenu un opusculé intitulé *Traité sur la nécessité de l'Incarnation* qui non content de défendre, contre ses détracteurs musulmans, la possibilité du devenir homme (*ta'annus*)¹ du Verbe éternel (sans dommage évidemment pour sa divinité), renchérit en en soutenant la nécessité. De l'une à l'autre position, on passe de l'idée que la prétention exorbitante de la foi chrétienne est légitime devant le tribunal de la raison, à l'affirmation implicite que cette foi seule est à même d'en soutenir toutes les exigences.

Mais bien que rejeté avec virulence comme le corps de doctrine contre lequel il doit se défendre sous peine de perdre son âme, l'Islam est littéralement hanté de l'intérieur par le schème de la théophanie en guise humaine, et cela sous des formes diverses et d'ailleurs atténuées. Je passe sur les anthropomorphismes comme de doter Dieu d'une main, d'une démarche ou de comportements humains. Je pense d'abord à la figure apparitionnelle dans la vision, notamment onirique : "J'ai vu mon Seigneur sous la forme d'un jeune homme imberbe, aux cheveux frisés et vêtu d'un costume vert", énonce un propos qu'on fait remonter à Mahomet², et qui a servi d'étendard aux tenants du *shâhid*, ceux qui admiraient Dieu en la personne des éblouissants

1. Le calque exact est hommification. Louis-Claude de Saint-Martin qualifie Jésus-Christ de "Dieu hommifié" (*De l'esprit des choses*, Paris, 1800, II, p. 188).

2. Cf. Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Cerf, 1997, p. 157. On connaît la variante : "... sous la plus belle des formes..." (p. 156). Le propos est inauthentique et même blasphématoire selon Abû al-Yusr 'Abd al-'Azîz Ibn al-Şiddîq, auteur d'une réfutation en règle intitulée *Al-Qawl al-asadd fî bayân hâl ḥadîth "Ra'aytu Rabbî fî şûrat shâb amrad"* (Dâr al-Imâm al-Nawawî, Amman, 2005).

jouvenceaux. D'où les vers qu'Al-Ma'arrî attribue à un *hulûlî* :

“ J'ai vu mon Seigneur (*rabbî*) portant des souliers persans

Entrer dans le souk de Yaḥyâ, et je me suis presque évanoui.

Je lui demandai : “Y a-t-il espoir d'une réunion?”

Il répondit : “Que nenni! La prudence l'interdit” ”.

On les jugea pires que les chrétiens qui n'avaient perçu des traces (*âthâr*) de divinité qu'en un seul homme¹. Je pense aussi à la réfraction des Noms divins en Adam, à l'inhabitation de Dieu dans le soufi, ou en l'un d'entre eux, comme le fut pour Jalâlluddîne Rûmî son maître Shamsuddîne Tabrîzî, image divine et abrégé de l'impératif créateur². Je pense enfin à Sa manifestation en l'Imâm immaculé. Par ce dernier trait, le shî'isme, en presque toutes ses ramifications, se recommande à l'attention de l'historien des religions comme le laboratoire où se cherche quelque chose comme l'équivalent d'une christologie d'inspiration musulmane. Et qu'elle puisse, entre flux et reflux, se rapprocher du dogme chrétien, au point d'en recouper la sphère originale, il nous est donné de l'observer en ces modes de l'ultra-shî'isme qui ont abouti, par leur audacieuse dérive, à la création de nouvelles religions. Ce qui les caractérise alors ce n'est pas que Dieu ait des membres humains ou la figure d'une entité cosmique dont il est loisible de mesurer la stature, mais qu'il prenne figure humaine dans *l'histoire des hommes*, et cela non par projection sur un individu, l'Imâm par exemple, mais bien

1. Cf. Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in der Geschichten des Farîduddîn 'Aṭṭâr*, Leiden, Brill, 1955, p. 457.

2. Cf. Mawlânâ Jalâlluddîne Rûmî, *Odes mystiques*, tr. E. de Vitray-cycrovitch & M. Mokri, Paris, Seuil, 1993, p. 405.

moyennant la production de cette figure qui feindrait l'apparence d'un simple homme parce que rien d'elle ne la distingue des autres et qu'elle évolue dans leur société.

La victorieuse insertion du néo-platonisme dans l'ismaélisme a rendu d'autant plus impérative une manifestation tangible de l'Un (ou plus précisément de Son Verbe¹) en la personne de l'Imâm sans laquelle régnerait sans partage l'agnosticisme. La théologie négative se compliquerait dans ce cas d'une théologie paradoxale de l'absence. "L'Un qui est strictement indicible, dit Christian Jambet, doit tout aussi absolument être manifesté, et ce point d'éthique est essentiel à l'ismaélisme"². Qu'Il le puisse dans la nature qui est comme sa réplique perçue par Lui (ou le miroir dans lequel cette réplique entre en visibilité), cela induit une instrumentalisation des créatures, dont l'être de médiation n'a même pas besoin d'être soulignée : "Louange à Dieu qui s'est épiphanisé (*tajallâ*) par soi (*bi-dhâtihi*) à soi (*li-dhâtihi*)"³. Qu'il le puisse dans l'homme parfait qui en est la sommation, soit pour Se connaître, soit pour Se faire connaître, le rapport demeure de symbolisation spéculaire et de suppléance (à quoi se résout la formule attribuée à l'Imâm 'Alî : "Louange à Dieu qui S'est manifesté à Ses créatures par Ses créatures"⁴), ce dont ne se contentent pas ceux qui aspirent à Le voir et L'entendre en propre, et cela.

1. Par exemple, chez Tûşî, *Rawḍat al-taslîm* (*La Convocation d'Alamût*, tr. C. Jambet, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 293).

2. *La Grande Résurrection d'Alamût*, Lagrasse, Verdier, 1990, p. 235.

3. Jâmî, *Al-Durrat al-fâkhirat*, le Caire, Maktabat al-thaqâfat al-dîniyyat, 2002, p. 7. Cf. Sabzawârî, *Sharḥ du'â' al-şabâḥ*, Tehran University Publications, 1996, p. 1.

4. *Nahj al-balâghat*, Le Caire, I, Istiqâmat, 1933, p. 206. Cf. Rajab al-Bursî, *Mashâriq anwâr al-yaqîn fî asrâr Amîr al-mu'minîn*, Beyrouth, Al-A'lamî, 1992, p. 30. Il est remarquable que Hamann s'exprime dans les mêmes termes (*Les Méditations bibliques*, Paris, Minuit, 1948, p. 130).

sans besoin de remonter de l'effet à la cause, du manifestant au manifesté, ce qui laisse à supposer que le corps apparitionnel, réel ou fictif (selon les doctrines), est bien celui de l'Un. Car si l'homme, selon la dense expression d'Ibn 'Arabî, est *Al-Haqq al-Khalq* (Dieu créature)¹, ces personnes veulent un homme (ou, à tout le moins, un semblant d'homme) qui soit Dieu là, dans le face-à-face, un Dieu qui, s'il n'est pas à proprement pris dans le cycle et les infirmités de l'existence, est du moins présent à ses créatures intelligentes par stature conforme, familiarité (qui est humanité) et parole accommodée à notre langage. Un monde sans conscience ne peut véritablement L'exprimer (en dépit du rapport analogique entre Créateur et créature, et de tous les efforts pour épier les actions de Celui-là dans celle-ci), et si le peut l'homme parfait, synthèse de l'être, ce ne sera jamais que sur le mode indigent de la représentation. Jâhîz avait fait la constatation suivante : "Ceux d'entre nous qui se représentent Dieu sous une forme humaine sont plus ardents dans leur adoration que ceux qui nient cette ressemblance. De fait, j'ai souvent observé comment pareil homme, pris de nostalgie pour Dieu, soupirait et sanglotait, s'il était question de la visitation de Dieu, pleurait quand était mentionnée la vision de Dieu, et perdait conscience si l'on parlait de supprimer les barrières de la séparation. Combien plus grande encore l'aspiration de celui qui espère s'asseoir en compagnie de son Dieu et de converser avec son Créateur!"².

Le glissement tient pour ainsi dire à une préposition. La tournure de 'Alî citée précédemment ("li-khalqihî bi-khalqihî") ne diffère de la nuṣayrie et de l'unitaire ("li-

1. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Le Caire, 1946, p. 56.

2. *Hujjat al-nubuwwat*, en marge de Mubarrad, *Kitâb al-kâmil fî al-lughat wa-l-adab*, Le Caire, 1324h, II, pp. 51-52. Récemment, la mystique hindoue Mâ Ananda Moyî (1896-1982) était parfois appelée *Mânusha Kâlî*, à savoir : Kâlî sous forme humaine.

khalqihî ka-khalqihî ¹⁾) que d'une poussière, mais dont l'enjeu est immense et marque le degré qui sépare la médiation de l'immédiation : la manifestation *comme* (*ka*) ou *en tant que* signifie la *présence-là* induisant un changement de paradigme. L'expression chrétienne, bien que ne faisant pas fi des autres prépositions², se doit d'aller jusqu'à la plus forte : *de* (*min khalqihî*)³ authentifiée par l'εκ du Credo (*min Maryam al-'adhrâ*). L'aporie majeure d'être homogène à l'incommensurable, tel est mon propos directeur.

II. DE LA THEOPHANIE ANTHROPOMORPHE DANS LE SHÎ'ISME

La conviction, partagée par les théosophes sunnites et shî'ites, que la forme humaine est le suprême témoignage par lequel Dieu atteste sa Création, désigne l'Adam céleste, l'Anthropos détenteur de la prophétie éternelle. Christian Jambet, qui tire de son interprétation de Mullâ Şadrâ l'idée puissante que l'homme est "Dieu révélé", explique : "Non seulement la face de l'homme est la face de Dieu, mais l'homme a pour nom le nom divin où Dieu récapitule tous

1. Respectivement : *Kitâb al-uşayfir*, Ms Paris arabe 1450, f° 17b, et Ḥamza ibn 'Alî, *Ismâ'îl al-Tamîmî*, Bahâ'uddîne al-Samûqî, *Rasâ'il al-hikmat*, Paris, 1980, p. 271; cf. p. 229 (*kamâ hum*). Toutes les références signalées sans autre indication renvoient à cette édition en trois tomes, ce que je ne mentionne pas car la pagination en est continue.

2. "*Şâra ka-wâhidin minnâ*" (al-Duwayhî, *Manârat al-aqdâs*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1896, II, p. 65); "*Tajallâ al-Khâliq li-khalâ'iqihî fî basharin minnâ*" ('Ammâr al-Başrî, *Apologies et controverses*, éd. M. Hayek, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1977, p. 62). Voir aussi Abû Qurrat, *Mayâmir*, éd. C. al-Bâshâ, Beyrouth, 1904, pp. 180, 184.

3. 'Ammâr al-Başrî, *Apologies et controverses*, p. 215.

ses autres noms. Le shî'isme originel, dont l'ismaélisme est un bon témoin, soutient que Allâh est le nom de l'homme parfait. Dieu ne se fait pas homme, mais la révélation de Dieu est homme. Entre ces deux formulations gît la différence entre l'ontologie du christianisme et celle de l'islam¹. Il convient de préciser les modes d'être et d'apparition de l'homme parfait.

Mahomet aurait dit : " J'étais déjà un prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile "². Ce qui est de nature à lui conférer déjà la dignité christologique de premier-né d'entre les créatures et à lui permettre de faire concurrence au christocentrisme de Rupert de Deutz³ par un mahométocentrisme relatif qui fait dire que Dieu n'a créé pour Lui que Mahomet, alors que le reste l'a été à l'intention de Mahomet⁴. Le jeune et intrépide Ibn 'Arabî en voudra étendre le bénéfice à tout homme parfait : " Sans toi, se fait-il dire par Dieu, il n'y aurait pas eu de commencement et de fin, car tu es Mes Noms et le signe de mon essence, car ton essence est mon essence et tes attributs sont mes attributs "⁵.

Les shî'ites veulent que cette réalité prophétique possède son aspect ésotérique, de *walâya*, réalisation de

1. *L'Acte d'être. La Philosophie de la révélation chez Molla Sadra*, Paris, Fayard, 2002, p. 387. Sur l'Imâm comme face de Dieu tournée vers l'homme, cf. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 237-310.

2. Cf. Haydar Amolî, *Jâmi' al-asrâr*, Paris-Téhéran, 1969, § 778.

3. " Quelle fut la cause pour laquelle Dieu a tout créé, si ce n'est le Fils de l'homme? On doit dire religieusement, et il faut comprendre avec révérence qu'en vue du Fils de l'homme qui devait être couronné de gloire et d'honneur, Dieu a créé toutes choses " (*Sur l'Evangile selon saint Matthieu*, PL 168, 1624 A).

4. Cf. *Jawâhir al-ma'ânî fî fayḍ sayyidî Abî al-'Abbâs al-Tijânî*, 1977, I, p. 155.

5. Ibn 'Arabî, *Mashâhid al-asrâr*, VI (in *Las Contemplaciones de los 'cie*, 1994, p. 58*).

toutes les perfections dès avant les temps. De même que la dimension exotérique fit de Mahomet son foyer, l'ésotérique eut son épiphanie terrestre en 'Alî à qui on prête donc la formule qui fait pendant : " J'étais déjà *walî* alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile " et l'attestation que ceux qui éprouvent pour lui ferveur et dilection ont comparu devant lui lors de la création des esprits, deux mille ans avant les corps¹. Il y a comme une unité prétemporelle entre le Prophète et son gendre. D'où les *ḥadīths* shî'ites : " 'Alî et Moi sommes une seule et même lumière ", ou " Je fus avec Alî une seule et même lumière quatorze mille ans avant que Dieu eût créé l'Adam terrestre "², et surtout : " 'Alî a été missionné secrètement avec chaque prophète; avec moi, il a été missionné à découvert "³. Il n'a donc pas appartenu à Mahomet de révéler le latent puisqu'il fut envoyé comme prophète législateur. En 'Alî, par contre, il y a excès de la gnose par rapport à la mission temporelle. En leur essence, les Imâms préexistent donc au cosmos. De là vient leur omniscience, notamment dans le domaine du non-manifesté (*ghayb*) dont ils sont les clefs⁴. Cette thèse est pourtant absente de Nawbakhtî qui retient seulement une science innée : " Aucun d'eux n'a besoin d'acquérir le savoir par l'intermédiaire d'un autre ou par un autre moyen. Le savoir passe dans leur cœur comme la pluie qui fait pousser les plantes, et Dieu-le-Très-Haut leur a appris ce qu'il faut par Sa grâce divine "⁵.

1. Kulaynî, *Uṣūl al-Kāfî, Kitâb al-hujjat*, I, Beyrouth, Dâr al-Aḍwâ', 1992, I, p. 505.

2. Cf. Ḥaydar Amolî, *Jâmi' al-asrâr*, §§ 763, 818. Cf. Mohammed Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992, pp. 76, 89-90.

3. Ḥaydar Amolî, *Jâmi' al-asrâr*, § 804.

4. Voir Rajab al-Bursî, *Mashâriq anwâr al-yaqîn*, pp. 39-41, 163, 170.

5. *Firaq al-shî'at*, Najaf, 1951; *Les Sectes shiïtes*, tr. Mashkûr, in *Revue de l'histoire des religions*, CLIII, 1958, § 97. L'auteur est décédé en 922.

Cette identité entre le Prophète et son gendre recouvre une solidarité ontologique des Imâms que la tradition voudra une seule et même lumière issue de la Grandeur divine diffractée en douze personnes, ou une même vérité transmise de l'un à l'autre¹. Tout ce qui s'applique à l'un d'entre eux vaut également pour chacun des autres. Ce qui revient à dire qu'ils sont également présents sur le mode spirituel, ayant tous, sauf le dernier, achevé leur tâche sur terre. Le mahométocentrisme se double ici d'un imâmocentrisme : " Sans vous Il n'eût pas extrait l'existence du néant " ².

La métaphysique des Immaculés a placé la pensée shî'ite devant les mêmes problèmes que la christologie, puisqu'elle se fonde sur la nécessité de la reconnaissance des Imâms, laquelle se justifie par le fait que les connaître, c'est connaître Dieu³, puisqu'ils sont la niche apparitionnelle des attributs divins de l'acte, autrement dit des Noms de Dieu divulgués⁴. De là que Rajab al-Bursî les cite : " Sans nous Dieu ne serait pas connu ", sur fond d'une mesure de compensation entre la transcendance et l'invisibilité de l'Essence divine, d'une part, et les attributs manifestés en eux, d'autre part⁵. C'est que le strict apophatisme est tout profit pour la théophanie, car il déplace vers des créatures,

1. Voir le propos de Ja'far al-Şâdiq rapporté dans Kulaynî, *Uşûl al-Kâfî*, *Kitâb al-hujjat*, I, p. 452.

2. Rajab al-Bursî, *Mashâriq anwâr al-yaqîn*, pp. 31, 120, 183.

3. Voir Ja'far ibn Mansûr al-Yaman, *Kitâb al-Kashf*, Beyrouth, Dâr al-Andalus, 1984, p. 27. C'est une tradition prophétique, selon Bukhârî, *Bâb al-ta'bîr*, IX, 43. Chez les mystiques, la formule s'applique au saint. Dieu aurait dit à l'un d'entre eux : " Celui qui te voit Me voit " (*Rûzbehân*, *Le Dévoilement des secrets*, tr. P. Ballanfat, Paris, Seuil, 1996, p. 288).

4. Cf. Amir-Moezzi, *Le Guide*, pp. 116, 141.

5. *Mashâriq anwâr al-yaqîn*, pp. 114, 179, 184, 186, 215, 222.

quand bien même éminentes en dignité, les attributs divins anthropomorphes.

La métaphysique des Immaculés opte cependant pour des solutions écartées par le christianisme. En l'Imâm, selon la formulation de l'ismaélisme ṭayyibite, coexistent *lâhût* (la Face divine) et *nâsût* (la substance de l'homme) sans que ce soit fruit d'une union hypostatique¹. Réflexion n'est pas incarnation, encore que les privilèges soient immenses, notamment pour le corps de l'Imâm qui est de camphre dont on prend soin de décrire le subtil mode de production², sans oublier les prodiges dont il est capable. Pôle autour duquel tourne l'univers, l'Imâm détient en sus les clefs du Paradis et de l'Enfer³, ce qui revient à dire que salut et damnation dépendent de la reconnaissance de sa dignité et de sa médiation. Sa condition théophanique de parole de Dieu s'exprimant dans la création (*al-nâṭiqat fî khalqihî*) notifie la légitimité de ses aptitudes herméneutiques, car il est proprement le Livre parlant (*al-Kitâb al-nâṭiq*)⁴. Il mérite donc le titre de Seigneur (*rabb*) visible⁵. Dépassé par ce qu'il représente, Il ne laisse pas d'être un homme, mais un homme dont le principe est supérieur aux anges et qui doit

1. L'origine lointaine de ce couple est, de toute évidence la christologie de langue syriaque qui disposait des catégories d'*alâhûtâ* et de *nâshûtâ* pour tenter de définir le mystère de l'Incarnation. La théorie chalcédonienne de l'union hypostatique stipule que par l'Incarnation le Verbe divin assume une nature humaine parfaite de sorte que, la deuxième hypostase de la Trinité subsiste désormais en deux natures unies sans confusion ni séparation.

2. Ibn al-Walîd, *Risâlat al-mabda' wa-l-ma'âd*, in Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Téhéran-Paris, 1961, p. 120; Idrîs 'Imâd al-dîn, *Kitâb Zahr al-ma'ânî*, Beyrouth, Dâr al-Turâth, 1994, pp. 275-280.

3. Cf. Rajab al-Bursî, *Mashâriq anwâr al-yaqîn*, pp. 52, 164. Mullâ Şadrâ, *Mafâtîḥ al-ghayb*, Beyrouth, al-Irshâd, 1999, p. 769.

4. Cf. Rajab al-Bursî, *Mashâriq anwâr al-yaqîn*, pp. 164, 123

5. *Ibid.*, p. 215.

se défendre contre un culte à lui rendu. Cette tension est particulièrement sensible chez Rajab al-Bursî qui décrit 'Alî comme l'instaurateur du monde et son pôle universel tout en récusant la fâcheuse allégation de sa divinité.

C'est que le shî'isme est travaillé par la tentation d'une déification radicale des saints Imâms, tentation que reconnaît cette tradition qui fait Mahomet dire au premier d'entre eux : " Si je ne craignais de voir tomber les hommes dans les mêmes erreurs où ils furent au sujet de Jésus, je tiendrais sur toi certains propos "¹. Selon al-Nawbakhtî déjà (§ 62), Ḥamza ibn 'Ammâra qui se discernait le titre de prophète de Muḥammad ibn al-Ḥanafîyya, avait commis cette faute. Y a-t-il trace d'une auto-divinisation antérieure dans le fait qu'un agresseur de Ḥassan ibn 'Alî lui ait planté un stylet dans la cuisse en l'accusant qu'à l'imitation de son père il se serait rendu coupable d'une dérive " polythéiste " : "*Allâh akbar, ashrakta kama ashraaka abûka min qabl*" (§ 56; arabe, p. 46). Or le terme de *shirk* vise d'habitude ceux qui associent (ou assimilent) une créature au Créateur. Mais comme l'agression a lieu après le renoncement de Ḥassan à ses prérogatives en faveur de Mu'âwiya, la formule est susceptible d'un sens faible. Plus tard, Ja'far lui-même sera tenu pour l'être suprême par des sectaires exaltés qualifiés de ḥaṭṭâbites du nom d'Abû al-Ḥaṭṭâb (§§ 83, 86). Un Zaydite répondant au nom de Mu'ammâr (maudit par Ja'far) affirme que c'est Abû Ṭâlib qui est Dieu. A sa mort, l'Esprit serait passé en Mahomet devenu Dieu alors qu'à 'Alî fut dévolue la qualité de prophète. Puis il émigra en 'Alî et ainsi de suite jusqu'à transmigrer en lui, Mu'ammâr (§ 86).

¹. Al-Shahrastânî, *Kitâb al-Milal*, tr. J.-C. Vadet, Paris, Geuthner, 1998, p. 308. Cité aussi par Mullâ Şadrâ (*Sharḥ Uşûl al-Kâfî*, II, *Faṣl al-'ilm wa kitâb al-ḥujjat*, Téhéran, 1367h, p. 291). La formule dont use le philosophe persan pour désigner les chrétiens est, à cet égard, on ne peut plus brutale : adorateurs de Jésus ('*abadat 'Isâ*) (*Ibid.*, p. 291).

On peut ajouter : etc¹. Pour un point de vue intrinsèque, le mieux est de consulter le fascinant *Umm al-Kitâb* où se trouve décrite la transfiguration théophanique de l'Imâm Muḥammad al-Bâqir et proclamée sans ambages sa divinité². On récuse une doctrine qui reste au milieu du gué car on ne veut pas d'un médiateur humain; on désire voir et toucher le terme de toute médiation, le Très-Haut même.

III. LA MANIFESTATION ANTHROPOMORPHE DE L'ESSENCE DIVINE SELON ḤAMZA IBN 'ALÎ

1. Ces divinisations dues aux ultra-shî'ites appellent l'imputation de *hulûl* et exploitent l'idée de *tanâsukh* (métempsychose) formellement enseignée, après sa mort, par les partisans de 'Abd-Allâh ibn Mu'âwiya (§§ 72, 78). Ils tiennent que l'on se réincarne selon ses mérites en hommes ou bêtes. Voici un argument et un exemple d'exégèse : " Quant aux âmes des impies, des associateurs, des hypocrites, des désobéissants, elles passent dans des corps défigurés et horribles, pendant mille ans, depuis ceux des éléphants et des chameaux jusqu'à ceux des petites punaises. Il interprétaient en ce sens la parole de Dieu : " A ceux qui auront nos signes de mensonge et qui, s'écartant d'eux, se seront gonflés d'orgueil, les portes du ciel ne seront point ouvertes et ils n'entreront point dans le Paradis avant que le chameau pénètre dans le chas d'une aiguille " (*Coran* 7:40). Chose impossible, mais comme la parole de Dieu ne peut être mensongère, il faut que cela soit vrai, et cela ne se réalisera que par la diminution de la forme et de la taille, dans chaque cycle, jusqu'à ce que l'éléphant et le chameau deviennent semblables à la petite punaise, alors elle pourra pénétrer dans le trou d'une aiguille. Quand elles sortent du trou d'une aiguille, elles entrent dans les corps humains pour une période de mille ans " (§ 79). Les tenants de la théorie de la métempsychose nient souvent la résurrection des morts et le jugement dernier (§ 76).

2. Le texte en est édité par W. Ivanov dans *Der Islam*, 1936, vol. 23, pp. 1-132. Cf. à ce sujet Heinz Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, Artemis Verlag, 2002, ch. IV.

Répudiant agnosticisme et incarnation¹, le shî'isme a choisi la voie médiane de la théophanie anthropomorphe : les Imâms sont revêtus des attributs divins de l'Acte, comme l'indulgence et la vengeance, la satisfaction et la colère, si bien qu'ils diront : " Nous sommes l'Œil de Dieu, nous sommes la Main de Dieu, nous sommes sa Face " ². Ce faisant le shî'isme érige un barrage interne au flot montant qui véhicule l'idée que le premier Imâm est Dieu ou même sa forme essentielle, et situe son propos entre l'inflation et la déflation, le *ghuluww* des nuṣayrîs qui soutiennent que le Sens (*Ma'nâ*) divin prit figure en 'Alî, Mahomet étant son Nom et Voile, et Salmân la Porte y conduisant³, et le *taqṣîr* des sunnites qui voient en lui un homme comme les autres⁴.

Avec l'Unitarisme druze, la balance va pencher vers une Présence divine effective sous le voile de l'humanité. Issu de l'ismaélisme, il va pourtant le rejeter dans une forme particulière de *taqṣîr* (p. 113), avec les duodécimains d'ailleurs (p. 456). Unifier le Seigneur, cela ne consiste pas à simplement proclamer l'absolue transcendance de la divinité, mais à reconnaître et professer sa manifestation anthropomorphe non comme la simple réflexion du

1. En règle générale, l'imâmisme cherche à éviter les deux pièges opposés du *ta'îl* et du *tashbîh* (qui consiste à projeter sur Dieu quelque attribut humain) (cf. Kulaynî, *Uṣûl al-Kâfî*, *Kitâb al-tawḥîd*, I, p. 135). Le terme de *tashbîh*, pertinent en théologie musulmane, est à éviter en science des religions, car il impose à la doctrine différente ou adverse un point de vue exogène. Il en va de même du terme de *shirk*, polémique et d'ailleurs ambivalent. L'unitarisme druze en use dans une acception originale, et qui ne laisse pas d'être paradoxale (cf. infra ch. I, § 10).

2. Rajab al-Bursî, *Mashâriq anwâr al-yaqîn*, pp. 50, 114, 117; cf. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel*, p. 116; cf. p. 118. Voir aussi Tûṣî, *Rawḍat al-taslîm*, p. 294.

3. Cf. *Kitâb al-Majmû'*, sourates 2, 5.

4. Cf. al-Mu'ayyad fî al-dîn, *Al-Majâlîs al-mu'ayyadiyyat*, Le Caire, Madbûlî, 1994, p. 109.

rayonnement divin sur un homme (des "soleils de divinité", évoqués par le dâ'i ismaélien Shihâbuddîn Ibn al-Qâdî Naṣr dans son poème sur la généalogie des Imâms fatimides, "étincelle la lumière, les âmes des prophètes en étant les manifestations"¹), mais bien comme parousie (une présence-là) du Seigneur lui-même en la guise (et déguise) humaine. D'où l'énoncé qui résume au mieux la foi : *tawhîd Allâh fî al-ṣûrat al-nâsutîyyat*². Les *Epîtres de la sagesse*, ne reculent pas devant le terme de *ta'annus* (par exemple, p. 229), encore qu'elles usent plus volontiers de *zuhûr* (manifestation) plus flou et qui prend seulement du contexte théorique la valeur forte d'une instrumentalisation de l'humanité pour apparaître. J'ajoute que le terme fort de *ta'annus* lui-même est susceptible d'atténuation en prenant valeur de sociabilité (qui définirait l'homme (*insân*) par dérivation étymologique)³, voire de commerce amical. Ainsi, chez Tamîmî, prévaut la nuance de *uns* quand il parle de la dissimulation de Dieu sous la figure humaine "pour s'approcher et se rendre familier" (*ta'nîs*) (p. 258; cf. pp. 195, 251)⁴. L'imposant lexique druze composé au XVII^e

1. In Abû Firâs al-Maynaqî, *L'Epître des Septs degrés*, suivi de *Poèmes sur la généalogie des Imams* et *La Qaṣîda Sulaymaniyya*, textes recueillis et présentés par Aref Tamer, traduits et corrigés et commentés en français par Yves Marquet, Beyrouth, Albouraq, 2002, p. 223.

2. Cf. al-Tanûkhî, *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, Ms, p. 663.

3. Cf. Miskawayh, *Tahdhîb al-akhlâq*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyyat, 1985, p. 116. L'auteur cite, pour la récuser une autre étymologie, proposée par un poète (qu'il ne nomme pas), selon laquelle l'homme est appelé *insân* parce que oublieux (*nasâ*). Intéressante qualification de la condition humaine, et qui explique que le divin ne puisse venir à l'humanité pour se révéler à elle qu'en s'y dissimulant et, chez certains gnostiques, qu'en s'y oubliant lui-même (songeons au *Chant de la perle* et à tout le thème du *Salvator salvandus*...). Cf. J. Hatem, *Le Sauveur et les viscères de l'être*, ch. IV.

4. Voir dans *Iṣtilâḥât al-ṣûfiyyat* de Qâshânî, l'entrée *ta'nîs*.

siècle par le Shaykh Nâsir al-Dîn al-'Id' n'exclut pour *uns* aucune de ces deux valeurs sémantiques, et cela est justice car la proximation en guise humaine tient à la miséricorde et la sociabilité qui se fait intimité répond à une manière d'auto-communication. Il y a assez de générosité, de pouvoir et de liberté en Dieu pour entrer en communion humaine avec l'humanité. Et il y a en Lui assez de bonté pour que, ce faisant, il ne tyrannise pas l'homme. De quoi rappeler les vers de Hjalmar Gullberg :

“ C'est qu'alors, insigne grâce,
Tendrement s'est avisé
D'auprès de nous prendre place
Un dieu déguisé ”².

De Hâkim, considéré comme l'alpha et l'oméga, l'unique adoré, selon les termes de Ḥamza (pp. 124-125), ou simplement l'Un (*aḥad*) (pp. 64, 68), les décrets sanguinaires, le comportement versatile et souvent incompréhensible (p. 75) — quand souvent les prétendants à la divinité inclinent à l'antinomisme³ —, signent par les

1. *Al-Durar al-muḍiyyat wa-l-luma' al-nûrâniyyat fî talkhîṣ al-fâẓ al-ḥikmat al-sharîfat wa-ma'ânîha al-rûḥâniyya*, Ms, p. 269. Voir la notice de cet auteur dans les *Aḍriḥat al-'ubbâd al-muwiḥḥidûn "al-durûz" fî Lubnân* de Ḥâfiẓ Abû Muṣliḥ (Biq'âtâ, 2003), pp. 225-229.

2. Jean-Victor Pellerin, *Anthologie des poètes suédois contemporains*, Paris, Stock, 1947, p. 93.

3. L'antinomisme hante toute prétention à l'auto-divinisation et même messianique, dans la profession elle-même, ou seulement dans la polémique (pour autant que l'accusation soit controuvée). Nawbakhtî rapporte : Ḥamza ibn 'Ammâra épouse sa fille et permet toutes choses illicites en déclarant : “ Que toute personne qui connaît l'Imâm fasse ce qu'elle veut, car il n'y a pas de péché ” (*Firaq*, § 63). Les Ḥaṭṭâbites légitimaient l'adultère, le vol, le vin, rejetaient l'aumône légale (*zakât*), la prière, le jeûne et le pèlerinage. Ils interprétaient dans un sens licencieux la sentence coranique : “ Allâh veut alléger pour vous (vos

prérogatives de la personnalité d'exception sa condition de Dieu qui a daigné se montrer en forme humaine (pp. 98, 127). Est digne de remarque que Ḥamza prescrive de regarder avec satisfaction tous les agissements du Seigneur (pp. 66, 72). La tradition unitaire, qui n'est pas controuvée en cela par la fatimide¹, fait même état de prodiges (p. 94). L'histoire des religions nous fait paraître bien naïf celui qui pense que des actes effroyables (cf. p. 183) et répréhensibles selon la norme commune empêchent une dévotion de prendre souche et de s'élever à la lumière du soleil². Dans l'affaire qui nous occupe, l'Apôtre s'est mis en peine d'interpréter allégoriquement les excentricités et l'attrait pour les plaisanteries (p. 99), car il parie sur le sens supérieur qui conflue dans la suspension de la Loi³. Voici le Calife fatimide doté de divinité (*lâhût*) (p. 129), mais c'est, comme nous le verrons, aux dépens de son humanité concrète. Un fantasme de corps est le miroir tendu aux hommes par l'organe duquel prend acte de langage et de

obligations), car l'Homme a été créé faible" (4:28). De là la critique conjointe des *ghulât* et des antinomistes formulée par l'ismaélien al-Qâdî al-Nu'mân dans ses *Da'â'im al-Islâm* (Beyrouth, Dâr al-adwâ', 1995, I, pp. 84-94). Il est d'autant plus remarquable que les apôtres unitaires prônent une éthique stricte et n'ont pas de mots assez durs pour accabler tous ceux qui prennent congé des vertus, notamment leurs proches parents, les *nuṣayrîs* dont ils condamnent les pratiques incestueuses (cf. pp. 164-167). Cela n'a évidemment pas empêché qu'ils furent à leur tour injustement accusés de ces malversations (cf. al-Maqrîzî, *Itti'âz al-ḥunafâ' bi-akhbâr al-a'imma al-Fâtimiyyîn al-khulafâ'*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyyat, 2001, I, p. 395).

1. Cf. Idrîs 'Imâd al-dîne, *'Uyûn al-akhbâr wa-funûn al-âthâr*, VI, Beyrouth, Dâr al-Andalus, 2000, pp. 281, 302-303.

2. Voir à ce sujet le cas de Sabbataï Tsevi (cf. J. Hatem, *L'Echarde du mal dans la chair de Dieu*, Paris, Cariscript, 1987).

3. Cf. Daniel de Smet, "Jeux, sports et plaisanterie, témoins d'une sagesse divine : Réhabilitation du *hazl* dans un texte druze d'époque fatimide", in *Acta orientalia belgica*, XVI, Bruxelles-Louvain, 2002, pp. 155-165.

visibilité l'Un immuable, de sorte qu'une idée déterminée de la théophanie anthropomorphe est ici engagée. S'il y a communication des idiomes (ce qui n'est pas le cas effectivement), elle joue entièrement en faveur de la divinité : "Gare à vous si l'un de vous disait que Notre-Seigneur est fils de 'Azîz ou père de 'Alî¹, car Notre-Seigneur, gloire à lui! (*subhânuhu*), est lui-même (*huwa huwa*) en tout siècle et en tout temps. Il se manifeste (*yazhar*) en une forme humaine et une qualité visible comme Il veut², quand Il veut. (...). Il change par rapport à vous pour votre bien, changement de nom et de qualité sans autre" (p. 77). On déduira que la divinité ne saurait assumer effectivement les caractères de la condition humaine et, partant, cela qui lui donne tout son poids de réalité, une affectivité et un corps soumis à l'âge, à la souffrance et à l'extinction. La forme n'a d'humain que l'apparence. Impondérable, elle n'a pas d'ombre et ne renvoie pas de reflet sans être évanescence pour autant car sempiternelle (*sarmadiyyat*), précise l'exégète druze Jamâluddîn 'Abd-

1. Il s'agit du fils de Hâkim qui sera intronisé sous le nom d'al-Zâhir.

2. Al-Tanûkhî explique qu'Il est apparu tout aussi bien dans la guise de monarques puissants que dans celle d'un commerçant (*Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-haqâ'iq*, p. 336) connu, parmi les unitaires, sous le nom de Mu'ill (*Rasâ'il al-hikmat*, p. 266). Cependant, même sous la tunique des grands califes, Il demeure incognito, se cachant dans la superbe aux humbles et aux superbes) jusqu'au moment décidé par lui (cf. *Epîtres*, pp. 195, 269). Qu'on se rappelle le propos de Kierkegaard : "Le paradoxe consiste essentiellement en ce que Dieu, l'Eternel, a paru dans le temps comme un homme particulier. Et peu importe que cet homme particulier soit un serviteur ou un empereur; l'attribut de roi n'est pas plus adéquat à Dieu que celui de mendiant" (*Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, in *Œuvres Complètes XI*, tr. Tisseau, Paris, Orante, 1977, p. 275). L'Idoménée de Fénelon paraît trop restrictif : "Quand les dieux sont descendus sur la terre pour se communiquer aux mortels, sans doute qu'ils ont pris de telles figures d'étrangers et de voyageurs" (*Les Aventures de Télémaque*, VIII).

Allâh Tanûkhî qui jouit d'une très haute autorité¹. Celui qui est fallacieusement désigné comme fils de 'Azîz et père de 'Alî, c'est bien Hâkim, mais comme enveloppe pseudo-charnelle, dont la validité ne s'étend pas plus que le cycle de la dissimulation. Le cycle de la révélation le fait passer du statut de calife ismaélien à celui de Dieu ayant pris la guise d'homme. Transit qui appelle à une mutation de qualité et de nom. Pour l'ancienne qualité, celle de l'Imâm, convient le déterminant de *shakhs*², tandis que pour la nouvelle, c'est *maqâm*, lequel est défini comme la forme du *Nâsû*³. L'ancienne appellation officielle, Al-Hâkim bi-Amr Allâh, vaut désormais comme un pseudonyme partiel mettant en retrait, ou plutôt en attente, la divinité. Le *maqâm* sera désormais évoqué comme Notre-Seigneur (*mawlâna*) Al-Hâkim, ou mieux : Al-Hâkim bi-dhâtihi (pp. 172, 174, 532), autrement dit celui qui gouverne de par sa propre autorité et non plus de par celle d'Allâh dont il serait le vicaire. Manière de nier qu'il soit autre que Dieu et suggestion (sur le sens de laquelle je reviendrai) que le terme d'Allâh ne convient pas (sans précautions exégétiques) au Créateur.

IV. EN GUISE D'HOMME

Tant que Hâkim revendique la condition d'Imâm, il est tolérable de lui supposer une corpulence en tous points pareille à la nôtre ou de croire qu'il appartient au genre humain. Mais simple supposition qui fait violent contraste

1. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 681. La première chose sur laquelle nous serons jugés, prévient al-Shaykh al-Fâḍil, sera le commentaire d'al-Tanûkhî (cf. Qâsim Barakât, *Al-Shaykh al-Fâḍil*, Biq'âta, 2001, p. 33).

2. Cf. *Al-Durar al-mudiyyat*, article *shakhs* : "Les askhâs sont les manifestations du Créateur en l'imamat".

3. *Ibid.*, p. 609.

avec le dogme chrétien qui déclare le Christ semblable à nous dans la souffrance (*homoioopathès hêmin*)¹, et consubstantiel (*homoousios*) à nous selon l'humanité², ce qui ne laisse pas de souligner la divergence entre deux types de dispensation de salut.

Il n'est pas anodin que l'attestation de la divinité de Hâkim ne procède nullement de ses actes paranormaux (cf. pp. 126-127), lesquels ne sont que des signes. Elle est dévoilement, daté du 1 muharram 408 de l'hégire (30 mai 1017). Et par dévoilement (*kashf*), je ne veux pas dire qu'en tel jour il aurait déclaré aux hommes qu'il était le Très-Haut, ne leur laissant pas d'autre choix que de le croire sur parole et d'aller le proclamer³. Il les a gratifiés plutôt d'une vision qui leur découvre sa quiddité par un processus que je qualifierai, dans un premier moment, de transfiguration. Une modification se produit dans l'aspect physique : la représentation de la charnellité du corps s'estompe laissant place à une forme humaine fugace qui, si elle n'est pas de ce monde, n'est pas fondamentalement sécrétée par quelqu'un d'autre que Dieu même, si bien que la voir, c'est Le voir. Ceci dit, pour le moment, en termes très généraux. Le phénomène décrit porte le nom de *tajrîd*, abstraction si on veut, mais du règne physique tout entier, et partant, de l'humanité concrète de l'homme. Un dépouillement des attributs humains qui est une désincarnation. Deux vérités sont simultanément révélées par delà toutes les stupéfactions : que cet individu est Dieu et que son être n'avait de charnel et de psychique que la semblance. Entendons que l'être de Hâkim avant le *tajrîd* et après ne change pas de nature, seulement d'intensification, ou mieux

1. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, XLVIII, 3.

2. La dernière formule, du Concile de Chalcédoine, complète celle de Nicée : consubstantiel au Père selon la divinité.

3. Il y a lieu en effet de distinguer la Transfiguration et la Proclamation. Parce que celle-là est le contenu de celle-ci, elle la précède et détermine.

dit, de mode de donation. Ce point est nettement souligné par Tanûkhî en une page¹ qui jette un rayon de lumière décisif dans les mystères de l'Événement. La *forma servi* est disqualifiée sans pour autant que la manifestation perde son mode propre d'humanité, puisque celle-ci est *forma dei*. C'est pourquoi l'Adoré qui pointe sous l'adorateur entre en visibilité, qui est maintenant de gloire.

On voit que Ḥamza est fortement enclin à une sorte de docétisme, car il refuse d'admettre, à l'exemple du nuṣayrî al-Khuṣaybî², que le Seigneur doive effectivement dormir, boire ou manger ou uriner³ ou puisse copuler (pp. 105, 128, 157), ce que le christianisme ne reconnaîtra que pour le Christ ressuscité qui, lui, n'en a pas besoin⁴. C'est seulement dans le cycle de la dissimulation que le Seigneur unitaire se présente comme ayant géniteurs, épouses et descendance⁵. Il est remarquable que Ḥamza lui applique⁶ une conception

1. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 15.

2. *Dîwân*, éd. S. Habîb, Beyrouth, Al-A'lamî, 2001, pp. 26, 94.

3. On se rappelle le mot du roi macédonien Antigone Gonatas qu'un poète avait déclaré dieu et fils du soleil : " Mon porteur de pot de chambre n'est pas dans le secret " (Plutarque, *Moralia*, 182c). Cf. aussi Nietzsche, *Fragments posthumes. Été 1882- printemps 1884*, Paris, Gallimard, 1997, 23 [2], p. 666.

4. Cf. Sâwîrus ibn al-Muqaffa', *Kitâb Miṣbâh al-'uql*, éd. S. Khalil, Le Caire, 1978, p. 53. Notons que les miracles du Christ sont en faveur de la nature. Par exemple la multiplication des pains. Lui, comme il le souligne, il mange et boit (Mt 11:19). C'est un trait important dans la controverse contre les docètes (voir Ephrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies*, XXXVI, 13).

5. Cf. al-Tanûkhî, *Mîthâq ya'nî ḥujjat wa-ribât 'alâ al-khalq*, Ms Paris arabe 1436, f°. 15b. Le même exégète fera de l'enfantement un symbole du *tanzîl* (l'Islam sunnite) et de l'ascèse du Calife un symbole du *ta'wîl* (le shî'isme) (*Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, pp. 315-316).

6. Ainsi évidemment qu'aux autres manifestations. La même chose est dite de Mu'ill dans un traité unitaire dû à la plume du Shaykh Zayn al-

nuṣayrie contre laquelle les théologiens ismaéliens ont dû évidemment briser des lances¹, et suivant laquelle Ḥassan et Ḥussayn ne sauraient avoir été les fils de 'Alî ibn Abî Tâlib². Hamza n'a aucune difficulté à faire valoir en faveur de Ḥâkim les deux sentences coraniques : " Il n'a jamais engendré et n'a pas été engendré. Et nul n'est égal à Lui " (*Coran*, 112:3-4, cité dans le Traité 26 du canon druze, p. 223) et " Notre Seigneur ne s'est donné ni compagne ni enfant " (*Coran*, 72:3 souvent repris, par exemple pp. 124, 250)³.

La rupture par rapport au shî'isme est ici double : elle tient d'abord en ceci que le critère de la filiation 'alîde (pierre de touche de l'imâmât, et écharde dans le flanc des Fatimides qui durent se défendre d'avoir usurpé le titre) est disqualifié : d'une part, le docétisme total invalide la génération⁴; d'autre part, comme le Prophète de l'Islam et

dîn Taqiyy al-dîn (XVI^e siècle); cf. Christian Seybold, *Die Drusenschrift : Kitâb alnoqat waldawâir*, Tübingen, 1902, p. 74.

1. Par exemple, Ja'far ibn Manṣûr al-Yaman, *Sarâ'ir wa-asrâr al-nuṭaqâ'*, Beyrouth, Dâr al-Andalalus, 1984, pp. 241, 244.

2. *Kitâb al-Majmû'*, sourate 14. Cf. Sulaymân al-Aḍanî, *Kitâb al-Bâkûrat al-sulaymâniyyat fî kashf asrâr al-diyânât al-nuṣayriyyat*, Beyrouth, 1863, ch. III.

3. " Il y avait très longtemps qu'il n'y avait pas eu de Dieu qui s'était marié ". Cette plaisanterie d'Aragon (*Œuvres romanesques complètes*, I, Paris, Pléiade, 1997, p. 686), n'est pas ici de mise, comme elle ne l'est pas d'ailleurs, pour des raisons opposées, pour l'Agha Khan convolant qui est par elle visé. Il est à noter que dans les polémiques islamo-chrétiennes médiévales, les apologistes chrétiens rejettent la validité de l'attribution de *Coran* 72:3 aux dogmes conjoints de la Trinité et de l'Incarnation. Voir le début de la *mujâdalât* entre le Calife al-Mahdî et Timothée I (cf. Hans Putman, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780-823)*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1975, pp. 7-8*) et le *Kitâb al-Burhân* de 'Ammâr al-Baṣrî (*op. cit.*, p. 56*).

4. La génération est admise dans le cas de Krishna au sujet duquel le docétisme est partiel. L'*amsha* se produit à la faveur d'un accouplement

son gendre ne font pas partie des figures sous lesquels l'Un paraît, il est de peu d'utilité que l'on marque quelque dépendance et déférence que ce soit à leur endroit, d'autant que Ḥamza introduit ses adeptes dans une religion purement spirituelle dont il est d'ailleurs appointé l'Imâm, sans besoin pour lui de chercher à s'insérer dans la descendance charnelle des deux initiateurs. Il y a un rapport entre la non-filiation et la suspension double de la *sharî'at* et de son interprétation ésotérique qui demeure insaisi dès lors qu'on voit les ismaéliens d'Alamût prétendre, comme le rapporte Ṭûsî¹, que Ḥasan 'alâ dhikrihi al-salâm est le descendant de Nizâr². L'intéressant, c'est que l'appartenance fatimide est censée avoir été utilisée par Ḥâkim par souci de dissimulation, s'il faut en croire le catéchisme druze³. La rupture tient ensuite à ceci que le substrat en Ḥâkim n'est pas plus l'homme effectif qui réfléchirait les rayons divins que la Lumière muḥammadienne, ce Logos (ou cet

en règle de Vasudeva et de Devakî, ce qui n'empêche pas l'Avatar d'apparaître à sa naissance sous sa forme glorieuse (*Bhâgavata-Purâna*, X, II, 16-42 & III, 1-46). On sait qu'en outre, il se comporte en homme viril, encore que son corps comprenne l'univers (*Ibid.*, X, VII). Du docétisme total je distingue un docétisme universel, puisqu'il concerne tout le genre humain et non telle personne, docétisme qui soutient que "l'homme n'est qu'un vêtement qu'il arrive aux dieux de revêtir" (Hölderlin, *Hypérion*, I, lettre XXVIII).

1. *Risâlat fî qawâ'id al-imâmat*, Beyrouth, Dâr al-ghurbat, 1992, p. 89.

2. Il est à noter que bien que les généalogies établies par les nizarites établissent une continuité sans faille qui va de Mahomet à l'Agha Khan actuel (cf. 'Arif Tâmir, *Târîkh al-ismâ'iliyyat*, IV, Londres, Riad El-Rayes Books, 1991, pp. 92-122), il n'est pas exclu que Ḥasan n'ait pas revendiqué autre chose qu'une filiation spirituelle (cf. Bernard Lewis, *The Assassins*, Londres, 1967, p. 74).

3. " Il s'est manifesté et a dit qu'il était de la descendance de Mahomet afin de cacher (*akhfâ*) sa divinité " (Paolo Branca, *Un " catechismo " druso della Biblioteca Reale di Torino*, Studi Camito-Semitici, Milan 1996, p. 32)

Impératif) créé qui se dissémine dans les Prophètes et les Imâms. Ce n'est pas un attribut de l'Acte, ni même tous, qui constitue le substrat en Hâkim, c'est l'Essence même : le *dhât* en Hâkim est son *lâhût* (p. 71). Dès lors qu'elle est jointe à notre humanité, la divinité ne s'en dissocie pas tout le temps que l'enveloppe n'est pas abandonnée pour une autre : "La divinité ne s'absente pas de l'humanité (*nâsût*), mais c'est vous qui ne pouvez la voir et qui êtes incapables de comprendre son essence (*haqîqat*)" (p. 79). Et pourtant, il n'y a pas de meilleur accès, disons même qu'il n'y en pas d'autre¹, comme nous l'enseigne cette profession de foi qui constitue l'armature de la doctrine unitaire : "En manifestant son humanité, Notre-Seigneur nous a fait connaître sa divinité" (p. 80), ou plutôt certains de ses pouvoirs (p. 75)². Celui qui a jeté les bases de la nouvelle croyance n'ignore pas que la divinité, mystère scellé, n'est pas en elle-même compréhensible (p. 153). Il sait aussi, donnant sur ce point cause gagnée à la théologie ismaélienne, que l'Un est sans égal et transcende toute qualification (p. 174). Déjà la forme humaine connue sous le nom de Hâkim, en ce qu'elle a d'atypique, ne livre pas à tout le monde ses secrets (cf. p. 125). Ce qu'il faut savoir, c'est que les actes du Calife sont des effets de la puissance divine (p. 98) qui préexiste de toute éternité, la puissance même qui a créé le monde (p. 128). Quand donc Hamza recommande de "connaître Notre-Seigneur Hâkim en lui-même" (p. 174), il ne semble pas que le terme de *ma'rifat* veuille dire plus qu'une reconnaissance du fait de sa divinité

1. Cf. al-Tanûkhî, *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-haqâ'iq*, p. 681.

2. Il importe de noter que le terme de *Nâsût* est ambivalent, car il désigne aussi un des deux aspects de l'Un, l'autre étant le *Lâhût*. Je ferai droit à cette distinction. Elle n'est pas impérative pour le moment, car le *Nâsût* divin se manifeste moyennant un corps qui paraît semblable au nôtre. Signalons que la doctrine unitaire du *Nâsût* du Principe initie une autre infraction à l'imamisme tant duodécimain que septimain.

inqualifiée. C'est d'ailleurs cet acte d'élucidation qui est de nature à assurer le salut (pp. 129, 454), salut lui-même tout imprégné de gnose qui atteint au divin, car le Paradis est intellectif (pp. 517, 585; cf. p. 171). D'où cet article du credo unitaire : " Il n'y a d'autre dieu, ô Notre-Seigneur, que la Lumière qui est voilée sous Ton voile " (p. 231). Dans Hâkim, il y a un subsistant unique qui donne d'exister à la figure humaine. La Lumière ne luit pas dans les ténèbres lesquelles sont inaptées à l'intuitionner; elle se recouvre de la forme secrétée. De là vient qu'on doit prier pour que le Seigneur qui se montre sous un aspect humain gratifie son fidèle de la perspicacité transcendantale qui permette de connaître Son *tawhîd* (p. 237), c'est-à-dire la dignité divine qui est Son apanage. Unifier, ce n'est plus seulement et d'abord professer le monothéisme, c'est conjoindre, dans la pensée et la dévotion du fidèle, le *Lâhût* et son *Nasût*. Ce renversement sémantique n'est pas réservé à la doctrine unitaire druze. Chez les nuṣayrîs aussi le *tawhîd* prend acception nouvelle voulue par la théophanie anthropomorphe¹ : " Qui adore le Nom sans le Sens est infidèle (*kafara*), et qui adore le Nom et le Sens associe. Unifie celui qui adore le Sens dans la vérité (ou l'effectivité) du Nom " ².

Il convient d'ajouter que les dieux exclus de la profession de foi unitaire ne sont pas seulement les idoles contre lesquelles Mahomet avait brandi le glaive du

1. Par exemple, chez al-Khuṣaybî, *Dîwân*, p. 174.

2. *Risâlat al-Tawhîd*, Paris arabe 1450, 50a. Le 'alawite contemporain Aḥmad Muḥammad Ḥaydar reprend la sentence en l'édulcorant quelque peu (*Al-Takwîn wa-l-tajallî*, Tripoli (Liban), Dâr al-Shamâl, 1987, p. 54). Il y aurait à comparer avec la formule de Ja'far al-Ṣâdiq rapportée par Kulaynî (*Uṣûl al-Kâfi*, *Kitâb al-tawhîd*, I, pp. 140-141). Ḥamza adapte à sa doctrine la dialectique du Sens et du Nom (p. 79), le Nom étant Ḥamza en personne.

monothéisme strict, ce sont aussi les fallacieux prétendants humains à la divinité. J'y reviendrai.

L'éminent penseur druze Muḥammad Abû Hilâl dit al-Shaykh al-Fâdil débute ainsi son poème sur la théophanie :

“ Notre-Seigneur s'est unifié (*tawahhada*) avec grandeur et pouvoir,

Il s'est élevé par-dessus les faux-semblants (*ashbâh*), lui le Seigneur des gens [littéralement : créatures (*al-bariyyat*)].

Il s'est singularisé par la puissance, la majesté et l'altesse,

Et s'est sanctifié en se départant des attributs de toute créature (*khalîqat*)

Par la force de sa suprématie, une hominité (*nâsût*) visible,

Et une divinité (*lâhût*) puissante, avec gloire et grandeur ”¹.

L'affirmation de l'absolue imprédicabilité du Principe qui se monnaie, chez les ismaéliens, par un déplacement des attributs sur le Premier Instauré², trouve dans la doctrine unitaire une compensation dans la condescendance divine et la figuration. Le *totaliter aliter* descend, pour ainsi dire, d'en haut verticalement. Bien que Ḥamza admette encore avec Kirmânî que le Principe ne soit ni corps, ni dans un corps³, il nie qu'il ne puisse se manifester, mais alors dans la guise

1. *Al-Dîwân al-kabîr yataḍamman akthar min mi'at shi'r min dawâwîn dîniyyat mukhtalifat li-shu'arâ' atqiyyâ'*, Ms., p. 145. Voir aussi le Paris arabe 1439, 114a.

2. Cf. Kirmânî, *Râḥat al-'aql*, Beyrouth, Dâr al-Andalus, 1983, p. 189, II, VII.

3. *Râḥat al-'aql*, II, III. Même idée dans l'Epître *Al-Wâ'izat* consacrée à la réfutation des déificateurs de Ḥâkim (Voir *Majmû'at Rasâ'il al-îdânî*. Beyrouth, Majd, 1987, pp. 140, 145).

de ce qu'il n'est pas (un homme concret) et ne peut devenir. L'extrême éloignement se renverse en proximité, mais non extrême (comme c'est le cas dans le christianisme). Qu'il se manifeste dans la semblance de ce qu'il n'est pas et ne peut devenir, voilà qui n'est pas pour détromper le fidèle au sujet de l'invisibilité intrinsèque de la divinité. Entendons-nous bien ! Si elle n'est pas homme, elle *est* la forme humaine qui émane d'elle, si bien que l'Invisible se donne à voir, *en une énigme*, par la médiation de ce qui est elle-même sans être elle-même. Occasion de méditer le saut par-delà un interdit imâmite : Dieu n'a ni corps, ni forme (*şûrat*)¹. D'accord avec le premier point, l'unitaire contredit au second, car Dieu advient dans une forme émanée de Lui douée de parole, et ne se contente pas de se révéler à travers un être créé. Dieu possède une humanité sans qu'il l'ait assumée.

Le Principe détenant capacité de se produire dans la visibilité sans user des services d'une cause seconde, la forme dans laquelle il plaît au Principe de paraître doit être considérée sienne. " Il est elle ", note avec sagacité Tamîmî (p. 258), équation qui doit s'entendre avec toute la radicalité requise, c'est-à-dire de telle manière qu'elle ne soit pas ramenée à une simple transposition dans l'élément de l'altérité. Pour cela rien de mieux que de la confronter à un enseignement de Ja'far al-Şâdiq : " Qui prétend connaître Dieu moyennant un voile, une forme ou une semblance associe, car Son voile, Sa semblance et Sa forme sont autres que lui. Il est Un unifié. Comment l'unifierait celui qui prétend l'avoir connu par autre chose que lui ? En réalité, connaît Dieu celui qui Le connaît par Dieu (*bi-Allâh*). Qui ne le connaît pas par Lui-même ne Le connaît pas, et connaît plutôt autre chose que Lui "². L'Imâm semble

1. Cf. Kulaynî, *Uşûl al-Kâfî, Kitâb al-tawhîd*, I, p. 158.

2. Cité in Mullâ Şadrâ, *Asrâr al-âyât*, Beyrouth, Dâr al-Şafwat, 1993, p. 23.

admettre que le voile et la forme sont voile et forme de Dieu. Toutefois, pour autant qu'ils sont un homme (ou un discours sur Dieu), Il ne saurait se confondre avec eux et eux ne sauraient exprimer son essence. Il suffit en effet de remonter d'eux à Lui pour être empêché de poser qu'ils puissent lui ressembler en quoi que ce soit, si bien qu'Il ne peut être véritablement connu moyennant ses créatures¹. Pour le dire autrement, Il n'est pas eux pour deux raisons : Il n'a pas de *Nâsût* et ils sont des choses de la nature. Conclusion : Il ne peut être le voile, car Il n'est même pas sous le voile. S'ils émanaient de son éventuel *Nâsût*, ils ne seraient précisément pas des créatures ! Auraient-ils pour autant été Lui ? On pourrait y incliner, ne serait-ce qu'au bénéfice de la réversibilité de l'équation. Mais Tamîmî le nie : " Il s'est rapproché de nous par nous (*bi-nâ*), Il s'est rendu familier à nos intellects moyennant nos formes et s'est manifesté à nous moyennant toutes nos œuvres afin que le comprissent nos facultés. Nous ne disons pas que cette forme visible (*ṣûrat mar'iyyat*) est Lui (*hiya huwa*) de sorte que nous l'enfermions et le limitons (*maḥṣûran maḥdûdan*); Il surpasse tout cela par sa majesté et sa gloire ! Nous disons plutôt : Il est elle (*huwa hiya*) par dissimulation (*istitâran*), pour la proximation (*taqarruban*) et la familiarisation (*ta'annusan*), et cela sans limite, ni ressemblance (*tashabbuhan*), ni pareillette (*mithl*) " (p. 258). Il y a accord avec Ja'far sur un point : la forme n'est pas Lui. Accord de surface car outre qu'à la notion de forme on donne ici et là des contenus différents, l'irréversibilité de l'équation ne s'explique guère par l'incorporéité du Principe (puisque la forme n'est rien de corporel), mais par la circonscription spatiale. Elle n'est pas lui, car la déité transcende le lieu et

1. Voir à ce sujet Kulaynî, *Uṣûl al-Kâfi*, *Kitâb al-tawḥîd*, I, p. 139.

même la forme qui est sienne en sa spécificité, puisqu'il s'en dépouille pour en produire une autre à sa convenance¹.

La conséquence pratique est qu'il ne convient pas d'adorer la forme humaine (cf. p. 185)², ce qui permet d'apprécier la différence avec les chrétiens qui rendent un culte à la nature humaine du Christ, ce qui leur est d'ailleurs reproché par Ibn Hazm au titre du *shirk*³. La critique est justifiée, à ceci près que, pour les chrétiens, le premier *mushrik* c'est, pour ainsi dire, le Verbe divin Lui-même qui assume la nature humaine et communique Sa vie par son intermédiaire, si bien que la dévotion au Christ (et la reconnaissance de ses mérites propres) sont en dépendance de l'Incarnation. Pour mémoire, voici la réponse que fait un moine à son contradicteur musulman : " Nous ne sommes pas des associateurs (*mushrikûn*), mais des participants (*mushtarikûn*) de la grâce de Dieu "⁴.

J'ai tantôt évoqué, dans mon analyse du propos de Ja'far, que la forme pouvait signifier la représentation que l'homme se fait de Dieu. L'occasion se présente de rappeler la formule de Hallâj en son *Bustân al-ma'rifat* : " Elle n'est pas lui et Il n'est pas elle (*la hiyâ huwa wa lâ huwa hiyâ*) ", où le pronom féminin désigne la connaissance⁵. Mais c'était pour ajouter : " Il n'est qu'elle et elle n'est que Lui (*la hiyâ illâ huwa wa la huwa illâ hiyâ*) ".

1. Je reviens sur ce même passage d'al-Tamîmî dans *Le Traité christologique du Calife al-Mu'izz, le druzisme et le nuṣayrisme*, ch. VI.

2. Cf. aussi Bahjat Ghayth, *Fî Ma'ârâj al-rûh*, Beyrouth, 1997, p. 116. Id., *Ma'ârîj al-rûh fî marâya al-tawhîd*, Beyrouth, 1998, p. 18.

3. Cf. *Al-Faṣl fî al-milal wa-l-ahwâ' wa-l-nihâl*, I, Le Caire, 1899, p. 62.

4. Cf. G. B. Marcuzzo, *Le Dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmân al-Hâshimî à Jérusalem vers 820*, Rome, 1986, pp. 473-475.

5. Ou la Sagesse, selon Massignon (*La Passion de Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975, III, p. 344).

V. APPARITION, FORME ET IMAGE

Une deuxième raison peut être avancée du fait que la forme humaine du Seigneur n'est pas Lui. Outre qu'elle ne participe en rien à Son être personnel (et ne fait que Lui prêter une dénomination concrète), elle possède le mode d'être de la semblance qui réfracte les regards, et pour autant qu'elle se laisse si peu que ce soit constituer (au sens husserlien) dans les visées perceptives, le visage qu'elle présente est l'effet commun de l'apparitionnel et de l'intentionnel. Il est la forme, mais comme la forme se colore des perceptions, la forme n'est pas lui. Avant d'expliquer cette proposition, il convient de lire un paragraphe de Tamîmî qui soulève de considérables difficultés : " Cette forme manifeste, la vois-tu avec l'œil de la nature?, tu la prends pour une forme semblable à la tienne. T'en approches-tu avec l'œil de la gnose?, tu ne l'estimeras plus une forme, car tu trouveras Dieu auprès d'elle. De la même façon, la divinité (*Lâhût*) de Notre-Seigneur est le pré- et le post-éternel qui ne peut être limité ou qualifié. Et il en va de toi, observant cette forme visible, comme de celui qui, regardant dans la substance du miroir, voit l'équivalent de sa forme, sans pouvoir le toucher, comprendre son mode d'être et définir sa quiddité. Si tu veux la toucher, tu touches ta forme. Et si tu changes quelque chose en ta forme, elle aussi change à tes yeux. Tout ceci, à condition que tes yeux soient exempts de chassie et de saleté. Si au contraire ta vision est troublée par quelque taie, tu ne vois pas ta forme exactement comme elle est. De même, celui qui regarde cette forme visible la voit selon son degré de science et de vérification " (pp. 258-259).

La forme humaine que génère la divinité est renouvelée, en sa donation phénoménologique, par les perceptions qu'on en a. " Il ne se personnifie pas en un

corps, clame Ḥamza, mais chaque homme le considère de son point de vue (*min hayth huwa*) " (E, p. 203; cf. p. 75). Il faut bien comprendre que c'est une grâce et non un principe générateur d'erreur. Dieu est loué pour être apparu en guise d'homme plutôt que tel qu'en lui-même¹. Il n'est pas de mirage sans un étant sous-jacent, si bien que seul Dieu est à même, par une sorte d'impression dans l'espace, de se montrer dans les regards sur Lui posés. Il importe d'autant plus de souligner ce point que les auteurs druzes (Makarem en particulier²) qui traitent de la question (disons mieux : qui publient sur ce sujet) ont tendance à diminuer la part apparitionnelle du Seigneur dans le processus, préférant professer, à cet égard, une sorte d'idéalisme qui insinue une illusion transcendantale (due à la finitude de l'homme) dont j'ai bien de la peine à identifier le ressort si la forme n'apparaît pas par décision extérieure et n'est pas signe pour soi (*index sui*). Le texte de Ḥamza est pourtant sans ambiguïté : "*Mawlânâ yazhar fî şûrat bashariyyat*" (p. 77). Que la métaphore du miroir ne soit nullement incompatible avec l'idée d'une théophanie effective, on le découvre chez un penseur 'alawite contemporain selon qui l'ange Gabriel se serait manifesté à la Vierge en empruntant l'aspect physique d'un jeune homme précis, manifestation d'un genre d'être au même genre d'être "comme on regarde dans un miroir"³. Le mode apparitionnel des Imâms serait à peu près de la même farine, ce qui demande vérification!⁴.

1. Cf. le document druze *Mishaf al-munfarid bi-dhâtihi*, Ms, pp. 207-208.

2. *The Druze Faith*, Delmar, Caravan, 1974, pp. 60-64. J'y reviendrai.

3. Aḥmad Muḥammad Ḥaydar, *Al-Takwîn wa-l-tajallî*, pp. 41-42. *Coran* 19:17 est un topos des anthropomorphistes et des ḥulûlites selon Shahrastânî (*Kitâb al-Milal*, p. 211).

4. *Ibid.*, p. 89. L'auteur cite le Shaykh al-Aḥsâ'î. Il y aurait une étude à entreprendre sur les changements d'orbite des doctrines théophaniques par aimantation et similitude. Ou encore, sur les emprunts

La métaphore du miroir appelle à traduire *ṣūrat* par **image**. Makarem le fait sans hésitation. J'y fait objection pour ma part, non que l'image ne soit pas partie prenante de la phénoménologie de l'Un, mais elle n'intervient que dans un deuxième moment. Ne considérer d'emblée le *Nāsūt* que comme une image, cela conduit à réduire à peu ou à néant l'équation *Il est elle*. Le seul bénéfice serait que l'on pourrait passer sous silence (pour cause de dissimulation par *taqiyya*) que la forme humaine de Dieu ait porté un nom, celui du Calife, et ait eu une histoire, disons : toute l'apparence d'un destin d'homme. Le choix de la traduction oriente la compréhension. Mais a-t-on le choix, et suis-je autorisé à opter pour *forme* rien que pour la sauver d'être réduite à un chiffre de l'esprit humain et afin de marquer le lien entre le manifesté et le Calife? A mon sens, il n'y a pas de choix, et il faut impérativement comprendre qu'il est d'abord et surtout question de forme et pas d'image. Reprenons la sentence initiale : Littéralement : " Tu la crois (*zann*) une forme comme ta forme ". Traduire : " you think it is an image like yours ", c'est tout simplement concevoir l'homme comme une image, indépendamment donc de la métaphore du miroir. L'homme peut avoir une image de lui-même, il n'en est pas une. Il est forme essentielle possédant consistance plastique, enveloppant âme et esprit¹. Il s'ensuit que l'erreur d'optique dont parle Tamîmî revient à croire que la forme humaine produite par l'Un-se-manifestant est en tout points identique à la nôtre.

La forme humaine de Dieu est en soi si peu image qu'elle n'est même pas image de Dieu, car par elle Dieu ne se manifeste pas à soi (ni par duplication interne ni par

dissimulateurs, car si loin que soit allé l'imâmite al-Aḥsâ'î dans la magnification des Saints Immaculés, il n'a jamais pensé en affirmer carrément la divinité.

1. Notons que *ṣurat* est toujours traduit par *forma* dans la traduction latine du *Shifâ'* d'Avicenne.

l'entremise du monde), mais seulement aux hommes, et pour cela par la conformation qui lui permet de parler et d'enseigner, et qui ne signale le divin que par son retrait — de même que lorsqu'on approche du mirage, dit Tamîmî, on s'aperçoit qu'il n'est rien, de même le dévoilement couplé à la pureté du regard révèle que c'est Dieu qui se tient là (pp. 258-259) —, car en tant que telle, j'entends par sa structure, la forme ne manifeste rien du Soi divin (elle n'est pas lui), encore qu'elle puisse en parler tout de même que raconter, si besoin est, les âges de la théophanie. La forme humaine de Dieu doit paraître en tous points semblable à toute forme humaine sans quoi elle ne serait pas conforme, si bien qu'au lieu de la familiarité, elle susciterait recul et le même effroi que face à la chose monstrueuse. Comme en toute forme être et visibilité coïncident, mais c'est d'être humaine qui permet à celle du Dieu d'entrer dans un véritable rapport Je-Tu avec l'humanité.

Que tout le spectacle de la semblance se donne sur la scène d'une variation formelle qui ne touche pas à la réalité matérielle, n'induit toutefois aucune production d'image de la part du Dieu. Mais si la forme n'est pas image, elle est l'imagée dans l'esprit de qui la contemple. La métaphore du miroir intervient alors dans le dispositif de l'élucidation de l'image produite par la forme. L'immatérialité foncière de la forme humaine (disons aussi sa divinité, car Il est elle) ne fait l'objet d'une découverte de la conscience naturelle qu'à la condition (extérieure à celle-ci) du dévoilement. Ensuite, l'esprit limpide et averti constate la transfiguration. Pour lui seul l'image se modifie. L'esprit plongé encore dans l'opacité continue de voir le Calife, c'est-à-dire un homme en tous points semblable à lui. Pour l'autre, la réciprocité de l'image et de l'imagé entre en crise. Quelle serait l'image? On peut déduire d'un propos de Ḥamza qu'elle serait identique à l'image de l'observateur : “ *Kullu nâzir ilayhi 'alâ qadar şafâh, ka-l-nâzir ilâ wajhihi fî al-mir'ât* ” (p. 229). L'exégèse de Tanûkhî accentuera le côté subjectif

en précisant que le fidèle qui considérait la forme humaine de la divinité se voyait véritablement lui-même comme dans une glace : au vieillard apparaissait un vieillard, au jeune homme un jeune homme, et à la femme une femme. En revanche, à l'infidèle (et donc aussi à l'apostat) la forme humaine de la divinité se montre comme un corps parmi d'autres, tel qu'il est habituellement représenté¹. L'idée se retrouvera dans l'ismaélisme docète des tayyibites : Idrîs 'Imâd al-dîn use, pour décrire l'effet de la transfiguration du calife al-Mustanşir, de la comparaison du miroir qui réfléchit l'image des divers individus qui s'y observent².

En la transfiguration de la forme, le mirage qui s'estompe laisse voir Dieu. Mais Dieu est inviolablement invisible sans la médiation de son *nâsût*. Les textes nous manquent qui décrivent l'expérience dont Ḥamza et Tamîmî entendent rendre compte. Ce qui me paraît clair, c'est que la matière de l'acte intentionnel de la conscience nue. La forme se tient là sans davantage passer pour celle d'un homme réel. Prenons garde au fait que Tamîmî ne dit pas que la forme manifeste a disparu, mais seulement qu'on ne la conçoit (littéralement : trouve) plus comme une forme. Je comprends qu'elle a perdu son aspect de subsistance qui la dotait d'autonomie et de vie. Et de fait, Tamîmî ajoute : "... et tu trouves Dieu auprès d'elle (*'indahâ*)". Auprès ou au même endroit. Dieu est trouvé dans la modification de la forme. Qu'est-ce à dire ? Que si l'on prenait appui sur l'exégèse unanimement admise par les druzes, suivant laquelle chacun voyait sa propre image en l'imagé, c'est le remplacement prodigieux de la forme par une autre qui fait office de quasi-miroir par quoi s'atteste la présence de Dieu.

1. *Mithâq ya'nî hujjat wa-ribât 'alâ al-khalq*, Ms, Paris arabe 1436, f° 40ab. Voir aussi Taqqiy al-dîn, *Mukhtaşar al-bayân fî majrâ al-zamân*, f° 68ab. Même idée chez Aḥmad Muḥammad Ḥaydar, *Al-Takwîn wa-l-tajallî*, pp. 78, 83-84.

2. *Kitâb Zahr al-ma'ânî*, p. 254.

évident qu'alors que l'inhabitation peut se dire des justes et des saints, le devenir homme ne se peut que du Verbe¹. En ce qui concerne notre sujet, le témoignage que l'on doit à la vérité stipule que pour les druzes, Dieu n'élit pas domicile dans un homme². Le terme est utilisé pour marquer d'infamie l'auto-divinisation de 'Alî³. Pour sa part, le nuṣayrî Makzoun al-Sinjârî récuse, à bon droit, le terme dans sa *Tâ'iyyat* :

“ Je nie, au sujet de Laylâ l'inhabitation (*ḥulûl*) dans une parure (*ḥullat*)

Qu'éloigneraient de nous les montures de la mort ”⁴,

car,

“ Elle n'habita pas les corps lors de sa manifestation

A nos regards en la forme humaine (*ṣûrat bashariyyat*) ”⁵.

Les risques de dénaturation de la doctrine considérée sont tels que, pour les prévenir, je me résous à forger le concept nouveau de subcarnation dont l'application peut s'étendre aux doctrines qui usent également de la métaphore

1. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, IV, ch. 34, n° 22 (précisément contre les nestoriens). Voir aussi dans la *Somme théologique*, III, q. 2, a. 6.

2. Il faut, sur ce point, donner raison à Anwar Abî Khuzâm (*Islâm al-muwahhidîne*, p. 179). L'habitation peut impliquer le parasitage (cf. Al-Kîlânî, *Takmilat Shawâriq al-ilhâm li-l-mawlâ 'Abd al-Razzâq al-Lâhijî*, Téhéran, 1421h, p. 13).

3. Tanûkhî, *Fuṣûl*, in Ms Paris Arabe 1439, f° 90b.

4. *Dîwân*, in As'ad 'Alî, *Ma'rifat Allâh wa-l-Makzûn al-Sinjârî*, Beyrouth, Dâr al-Râ'id al-'arabî, 1972, II, p. 56.

5. *Ibid.*, p. 58.

du voile¹. On est en droit, à cet égard, d'en distinguer deux formes, selon la nuance, forte ou faible, qu'on attribuera à *sub* et à *carnation*. Le *sous* peut désigner un voilement sans (A) ou avec interaction (B). La chair peut être réelle (C) ou spéculaire (D). A titre d'exemple, la formule BC se rencontre dans le *Contra Apollinarem* du Pseudo-Athanase qui accuse Arius d'avoir pensé que la chair du Christ n'était qu'un voile recouvrant la divinité (*Areios de sarka monèn pros apokryphèn tès theotètos homologeï*), ce qui n'empêchait pas celle-ci de souffrir (*ten tou pathous noésin*) et de remonter des enfers². La hâkimologie, pour sa part, s'est prononcée pour la formule AD. Il n'y a pas apparence qu'on puisse découvrir des doctrines professant les formules AC et BD.

Loin donc de prôner l'incarnation de Dieu, les docteurs druzes s'y opposent résolument et la rejettent, non sans imprécision d'ailleurs, sur les gens du *ta'wîl* (cf. p. 61). On vient de voir que reproche leur est fait de revendiquer pour 'Alî et sa descendance, au lieu de Hâkim, la divinité. C'est là l'association (*shirk*) impardonnable, selon Hamza qui entend réfuter l'option nuṣayrie (p. 172) tout en imputant aux ismaéliens la même déviation (p. 168). L'analyse doit être affinée. L'erreur commune des nuṣayrîs et des ta'wilites est d'avoir divinisé 'Alî. Mais ils divergent sur leur conception du corps. Tandis que celui de l'Imâm ismaélien est une créature, si raffinée soit-elle, celui du Prince des abeilles est une pure forme par quoi il se rend visible et avec lequel il ne saurait se confondre : d'où le refus du *tajsîd*

1. Par exemple le livre (de mouvance nuṣayrie) d'*Al-Haft al-sharîf* : "*Kâna Allâh muhtajab bihi*" (ch. 40), à savoir l'Imâm Ḥussayn. A la question de savoir qui il est, l'ange Gabriel répond : "Tu es Dieu dont il n'est pas d'autre dieu que Lui". Nous verrons que les nestoriens ne se privent pas d'user du terme. A cette occasion le concept de subcarnation devra être nuancé.

2. *Patrologie grecque*, 26, 1136 C - 1137 A.

chrétien par al-Muntajab al-'Anî dans un de ses poèmes¹, et les vers allégoriques d'al-Makzûn :

“ En son Sens elle se montra en une forme sans que,
Lors de sa manifestation, elle s'alliât à une forme.
Elle n'est pas sortie de sa transcendance (*tajrîd*)
Bien que vue dans une forme pareille à la mienne ”².

Hamzâ s'accorde *grosso modo* avec les nuṣayrîs sur le schème de la subcarnation spéculaire, si bien que leur *shirk* original ne consiste pas à conférer corps de chair au Dieu, mais à associer 'Alî à Hâkim³. En revanche, les ta'wilites lui paraissent comparables aux païens qui adorent des idoles et les astres (p. 168). On comprend alors d'autant mieux la charge que Tanûkhî lance contre eux coupables d'une double méprise. Je passe sur l'accusation que leurs sectaires les prennent pour des dieux (et non pas seulement des épiphanies du même Dieu), car c'est le mode de la guise humaine qui intéresse le présent propos. Or voici : le plus scandaleux est qu'ils sont dotés de corps sensibles et limités, en trois dimensions, qui connaissent le trépas⁴. Autrement dit, la divinité aurait pris chair, et aurait effectivement partagé la condition pitoyable des créatures qui naissent, dira-t-on avec saint Augustin, entre l'urine et l'excrément. Le concept de *tajassud* est d'ailleurs utilisé en ce contexte

1. *Dîwân*, Beyrouth, Al-Nûr, 2002, p. 36; cf. p. 37.

2. *Dîwân*, p. 51. Makzûn se défend d'être un *mujassid* pour avoir attribué une forme humaine à Dieu (p. 89).

3. Le concept d'association est susceptible d'une application dans un registre plus faible, notamment en polémique anti-taqsirite. C'est ainsi que l'imâmite Rjab al-Bursî incrimine ceux qui mettent 'Alî à égalité avec les autres hommes : “ *man sâwâh bi-ghayrihi kâna mushrikan* ” (*Mashâriq anwâr al-yaqîn*, p. 52).

4. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 725.

pour caractériser la croyance chrétienne¹. Il importe peu ici de savoir quelle secte shî'ite est visée (à moins qu'il n'ait procédé à un amalgame indu, ce que je crois et lui laisse à son compte²) et si l'analyse du grand exégète est correcte. Il me suffit d'avoir montré combien la pensée druze répugne à l'idée de l'incarnation du Créateur contre laquelle, d'ailleurs, il lui faut mettre en garde les unitaires eux-mêmes comme tentés de dévaler la pente : celui qui reconnaît en Hâkim Dieu sans le dépouiller de l'humanité effective (*awjada al-şûrat wa-lam yunazzihhâ*) fait comme les ta'wilites et associe (*ashraka*)³.

Elle en reconnaît toutefois une modalité atténuée valable non pour le cas du Créateur, mais pour celui du premier Instauré (*mubda'*), l'Intellect universel⁴, le médiateur et la norme éthique qui font acte d'apparition en Hamza. C'est lui qui est concerné par le verbe *tajassada* du Crêdo chrétien (p. 384). Le Seigneur le transporte (*naqala*) d'époque en époque, chaque fois avec un nom et une qualité (physique) différents au dessein de convoquer à l'unification

1. *Mîthâq ya'nî hujjat wa-ribât 'alâ al-khalq*, f° 27b. al-Tanûkhî cite le Credo en l'amputant du segment relatif à la Vierge.

2. Il suffit, par exemple, de considérer la thèse nuşayrie de l'extérieur pour lui imputer la divinisation d'un homme et donc l'octroi d'un corps à Dieu. On fait subir au rival le même traitement qu'on subit de la part des autres. Par autres, il ne faut pas entendre le nuşayrî avec lequel Hamza polémique, car celui-ci s'était déclaré, sans doute par esprit de conciliation, en faveur d'une identification foncière entre 'Alî et Hâkim (p. 172), ce que les élaborations ultérieures ne confirment pas.

3. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 269.

4. Ou, épithète plus rare, *agent* (pp. 497, 517) en résonance avec la philosophie. Il est notoire chez les druzes que l'Intellect bien qu'origine instrumentale de la création, n'est ni créateur, ni créé (voir ce qu'en dit le Shaykh 'Alî Fâris dans un poème cité in Sami Makarem, *Al-Shaykh 'Alî Fâris raḍiya Allâh 'anhu*, Beyrouth, 1990, p. 116).

(p. 259). Tanûkhî souligne que les ministres (*ḥudud*)¹ sont pourvus d'un corps qui mange et boit. C'est à leur sujet et à celui des âmes rationnelles que Zayn al-dîn 'Abd al-Ghaffâr Taqiyy al-dîn parle de *ḥulûl*, sans que leur humanité s'en trouve d'ailleurs lésée, car il s'agit bel et bien d'une incarnation². C'est qu'à l'encontre explicite de la philosophie ismaélienne, Tanûkhî précise que les ministres ne sont pas de purs esprits résidant dans le monde surnaturel; ils font partie de l'humanité³. D'être qualifiés par l'impeccabilité n'empêche pas leurs corps de posséder la faculté de concupiscence, mais comme pour un enfant. Pour le reste, ladite faculté demeure à l'état potentiel. C'est ainsi qu'à l'instar du Christ, Ḥamza n'a pas besoin de se marier. Et de parler au berceau, comme selon le *Coran* (19:30) 'Isâ, ne diminue en rien l'effectivité de ce corps⁴. La ḥamzologie n'est pas sans évoquer la christologie arienne qui voit en Jésus le Verbe créé. Toutes deux préservent l'Eternel de toute incarnation et ne se privent pas de parler d'union. Il est en effet remarquable que le terme d'*ittiḥâd*, inapplicable au cas de Ḥâkim, s'avère valide pour celui de son apôtre. " Il ne convient pas, commente Tanûkhî, que la substance (*jawhar*) parfaite soit unie à autre chose qu'au corps (*jism*) parfait "⁵. A ceci près que l'union n'est pas totalement indissoluble, puisque le corps est abandonné pour un autre⁶, on obtient un

1. *Ḥudud*, littéralement : limites. Dans l'ismaélisme, le terme désigne les degrés hiérarchiques des principes supra-cosmiques.

2. *Mukhtaṣar al-bayân fî majrâ al-zamân*, Ms, Paris arabe 1441, f° 5b, 12a, 16a, 22a.

3. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, pp. 69, 270.

4. *Mîthâq ya'nî ḥujjat wa-ribât 'alâ al-khalq*, f° 60b-61a; cf. f° 66a.

5. *Ibid.*, f° 62a.

6. L'Intellect se déplace, en effet, de forme en forme, car il doit être présent en tout lieu et en tout temps (p. 157). A comparer avec le statut de l'ange Gabriel dans *Al-Ḥaḥḥ al-sharîf* (ch. 40) qui, devant

devenir homme, ou à tout le moins, un devenir âme humaine¹. A cet égard, les divergences portent le poids de décisions métaphysiques. En cela qu'il demeure dans la mouvance néoplatonicienne, l'unitarisme conçoit mal l'idée sémite d'une composition inaliénable de l'âme et du corps puisqu'il a opté pour la métempsychose, et il admet d'autant moins, pour l'Intellect universel, une composition définitive en une personne, une jonction indissociable d'une âme et d'un corps. Il s'écarte d'un platonisme strict par l'affirmation que l'âme n'a d'existence qu'incarnée. En conséquence de quoi, la possibilité d'une noétique théologale est subordonnée à la sensibilité. C'est l'incarnation effective de l'Intellect qui doit expliquer pourquoi son témoignage ne suffit pas à fonder la religion en dépit de son union au Principe. Le savoir transmis n'est rien sans vision sensible. Et Hamza ne peut jamais fournir des intelligibles que des concepts sans intuition. Or on ne peut jamais voir en lui qu'un homme, et homme il l'est au point d'être incapable de transfigurations et de prodiges, tout en le supposant inséparable de la félicité première. Dieu donc doit se manifester en personne. A Hamza revient alors d'offrir des yeux à l'intuition, laquelle est aveugle sans concept.

C'est une des grandes originalités des *Epîtres de la sagesse* que la figure christique soit dédoublée et quasiment de part et d'autre du Christ de la dogmatique chrétienne. Hamzâ qui possède une humanité en tous points pareille à la

accompagner et servir tous les Prophètes et Imâms, prend diverses figures humaines.

¹. En réalité, cela ne va pas sans difficulté car l'âme, par définition, comprend lumière et ténèbres (*Ibid.*, f° 31b) — tout comme l'Ame universelle d'ailleurs (p. 135), alors que l'Intellect est lumière pure (*Ibid.*, f° 31a). La hamzologie ne s'est sans doute pas posé les mêmes questions que la christologie sans quoi elle aurait pu se déclarer pour le schéma Logos-Sarx, et même pour une forme d'apollinarisme selon qui c'est le Logos (ce serait le 'Aql dans le cas de Hamza) qui fournit à la nature humaine du Christ sa vitalité psychique et sa mobilité spirituelle.

nôtre est l'incarnation d'un Logos diminué en dignité ontologique. Quant au Créateur, Hâkim, il advient en forme humaine sans s'incarner. Ce qui est dissocié, c'est le Christ conjoignant et la pleine humanité et la pleine divinité.

VII. DU FASCINORUM AU TREMENDUM

Hamza conte dans les dixième et dix-neuvième Epîtres comment, avec ses compagnons retranchés dans la Mosquée de Raydân, il résista farouchement à une foule hostile (dont le nombre est outrageusement gonflé) qui en voulait à leur vie. Cet événement qui eut lieu en mai 1019 s'est conclu par une victoire de la poignée d'unitaires "par la puissance de Notre-Seigneur" (p. 205). Serait-ce grâce à un appui moral? Guère, car seul un miracle pouvait sauver les assiégés. L'Imâm des unitaires venait à peine de haranguer sa petite troupe que "vint l'impératif (*amr*) de Notre-Seigneur et Il s'est épiphanisé (*tajallâ*) aux gens dans sa puissance, gloire à Lui. Ceux qui étaient dans les cieux et sur terre furent foudroyés et les hypocrites se retirèrent défaits" (p; 96). Doit-on voir dans cet *amr* un mandement adressé à la populace insurgée contre les divinisateurs du Calife? Comme la suite le montre, le sens en est la souveraineté se montrant et s'imposant à la ronde. Les historiens sont unanimes à doter le Calife d'une stature imposante et d'une figure impressionnante¹. Elles eussent peut-être suffi à arrêter une population qu'il avait accoutumée à la soumission, voire à la peur. Hamza a voulu davantage : une Transfiguration de type thaborique : l'éclat de mille soleils jetant l'être dans la terreur. Le druze Muḥammad Mâlik al-Ashrafânî est plus précis : "Et voici que Hâkim, le Très-Haut, s'est épiphanisé en l'unicité (*bi-l-*

1. Voir Anwar Abî Khuzâm en son *Islam al-muwahhidîne*, p. 56.

wahdâniyyat) et leur a révélé (*kashafa*) son essence (*dhât*) du balcon de son palais donnant sur la mosquée de Raydân. Quand les soldats le virent, ils furent tous foudroyés par sa redoutable majesté (*haybat*) et tombèrent à terre évanouis en raison de sa grandeur¹. L'apparition relève du surnaturel, et l'explication en est simple : Hakim a manifesté l'union en lui du *Lâhût* et du *Nâsût*. Ce qui lui tient lieu de corps a diffusé un rayonnement brutal. Disons-le autrement : cet individu s'est manifesté à tous comme Dieu en guise d'homme et souverain maître de cette guise. Ce n'est certes pas l'essence comme telle qui apparut car de soi invisible, mais l'union même, ce soleil que les unitaires goûtent dans la pénombre et qui, ayant envahi ici l'espace, terrasse les présents. L'intervention tient du prodige, et selon Ashrafânî, le mérite de Hamza est de l'avoir prévue, prévision qui relève également du prodige, autant et sinon plus que de soutenir le siège d'une armée². Sur un détail le texte de Hamza disait davantage. On se souvient que le foudroiement fut universel, englobant les habitants des cieux comme ceux de la terre. Selon toute évidence, cette déclaration ne concerne pas les seuls occupants de la scène, gens qui s'entretuent et volatiles de passage. C'est bien tout l'univers qui se trouve le témoin d'un événement cosmique parce que surcosmique.

Habituellement, le dévoilement permet la vision du Dieu devisant en guise humaine à la manière de la contemplation de soi dans un miroir. Qu'elle ressemble à l'observateur ne l'empêche pas d'être inscrite dans le cercle tracé par le compas du regard, que le diamètre en soit grand ou petit. Cette inscription dessine l'espace même de la familiarité, ce pour quoi le Dieu s'est d'ailleurs subcarné. Il en va tout autrement de la théophanie cosmique. Il est

1. *Kitâb 'Umdat al-'ârifîne*, III, ch. 14; Ms, III, p. 82.

2. *Ibid.*, p. 82.

attesté, tout d'abord qu'elle n'est guère une théophanie moyennant le cosmos (à la manière d'Ibn 'Arabî), mais bien à lui. Et bien, elle exclut toute proximité de familiarité, car elle provoque une proximité de terreur. Le doux *fascinatorum* que suscite le sacré à mesure humaine cède tout-à-fait devant le *tremendum* de ce même sacré surgissant à la faveur de la contradiction de la mesure humaine et de la démesure divine. Le Dieu se dévoile certes, mais de telle manière que le peuple ne voit rien. Non pas que le Dieu se soit éloigné, mais il est trop proche, au point d'éclipser la familiarité. Trop proche car le rayonnement qui envahit les yeux obture le regard. La stupeur qui alors frappa les spectateurs n'est en rien de comparable à celle dont parle le Shaykh 'Alî Fâris et qui survient aux ascètes quand s'épiphanise à eux leur Aimé¹, car ce mystique du XVIII^e siècle ne peut envisager qu'une théophanie dans le cœur purifié. La totale défaillance de l'évidence due à l'excès de dévoilement constitue un paradoxe phénoménologique pour l'expression duquel j'emprunte au Shaykh 'Aql Ghayth une formule heureuse que je détourne légèrement de son contexte : "Il est le plus manifeste de tout ce qui est manifeste, tout comme il est le plus occulté de tout ce qui est occulté"².

Tant qu'elle s'affiche aux regards des intimes, la forme humaine du Dieu subcarné, si riche soit-elle, non seulement dans ses puissances (cf. pp. 125-126), mais aussi comme phénomène (et surtout dans l'aller-retour de l'image à son observateur), paraît pauvre en comparaison de l'éclat immense dont elle peut se revêtir. C'est qu'elle se laisse ici posément considérer alors que là elle ne surgit que pour consterner. Le phénomène saturé d'intuition (dont on doit le

1. Cité in Sami Makarem, *Al-Shaykh 'Alî Fâris radiya Allâh 'anhû*, p. 103.

2. *Fî Ma'ârij al-rûh*, p. 99.

concept à Jean-Luc Marion) atteint dès lors sa limite puisqu'il se renverse en non-phénomène, l'éblouissement s'abandonnant à la cécité.

Comment se fait-il que l'événement multisolaire ne modifie pas le visage du monde? En raison même de sa brutalité qui empêche toute compréhension, laquelle n'advient qu'à la faveur de la considération (qui est embrassement du regard). L'armée de assaillants se débande sans pour autant unifier Hâkim, car elle n'est que consternée. La suspension du temps n'est pas telle qu'elle fasse époque dans le temps sinon pour ceux qui, comme Hamza, avaient fait l'expérience de la considération. C'est pour ces gens-là, les avertis, que l'histoire universelle se soutient de la fulgurance de la parousie et livre les secrets des âges du monde rythmés par les subcarnations du Dieu et les réincarnations des ministres. On peut alors se permettre de faire main basse sur tous les trésors de l'esprit humain puisque Pythagore, Platon, Aristote, Jésus et j'en passe, s'avèrent *en réalité* Hamza et ses comparses. Le premier et quatrième sont des incarnations de l'Intellect, le deuxième de l'Ame universelle, et le troisième du Verbe (alias al-Qurashi, au temps du *Kashf*). De là que le Shaykh al-Fâdil fait suivre les noms des philosophes pré-cités de formules eulogiques, comme "sur lui la salutation de Dieu"¹ Il serait intéressant de comparer cette croyance avec la doctrine lourianique de la transmigration de l'âme du Messie et de ses disciples². Que Hamza revendique pour lui-même le titre de Messie, cela ne doit pas seulement nous paraître provenir de son identification à Jésus, mais bien de sa qualité transcendante quand on se rappelle que le kabbaliste Abraham Aboulafia désigne du même titre à la fois

1. *Sharh al-khiṣāl*, Ms f° 76a.

2. Cf. Moshé Idel, *Mystiques messianiques de la kabbale au hassidisme*, Paris, Calmann-Lévy, 2005, p. 241.

l'Intellect agent, l'homme qui, à force d'y adhérer, accomplira le salut et l'intellect matériel de tout homme dans la mesure où il exerce sa domination sur l'âme et ses facultés¹.

VIII. SUBCARNATION ET ESCHATOLOGIE

Un *ḥadīth qudsī* rapporté par Bukhârî dans le chapitre sur le Paradis, fait dire à Allâh : " J'ai préparé à l'intention de mes serviteurs vertueux ce qu'aucun œil n'a vu, ni oreille entendu et ce qui n'est pas monté au cœur de nul d'entre les hommes " ². Délices et visions paradisiaques sont promis à l'homme méritant. Le nouveau est que le *ḥadīth* invite à envisager autre chose qu'un surcroît ou la permission de satisfaire un désir frappé d'interdit lors de l'existence terrestre, car l'un et l'autre ne sauraient être tenus pour ce qu'on n'a jamais vu, ouï ou désiré. On sait que la source en est la première épître de Paul au Corinthiens (2:9) chez qui le don tenu secret est la sagesse de Dieu qui se manifeste dans l'Incarnation et la Crucifixion. Ce même *ḥadīth* est cité par Bahâ'uddîne en contexte eschatologique qui annonce aux fidèles (dans un sens redoublé, car les persécutions qui se sont abattues ont multiplié les apostats) qu'ils bénéficieront du dévoilement des choses cachées et de la vision, moyennant une âme purifiée, " des formes d'*al-Haqq* ", par quoi ils atteindront le but suprême, à savoir l'extrême de la divinisation (*ta'lih*) du Seigneur Dieu Hâkim (p. 517)³.

1. *Ibid.*, pp. 103-104.

2. *Ṣaḥīḥ*, IV, p. 118. Monté au cœur, à savoir : venu à l'esprit.

3. Le grand traité eschatologique druze *Zuhûr al-Sayyid al-'azîm bi-Yâjûn wa-mâjûj min al-sharq ma'a wâjib al-thawâb wa-l-'iqâb fî al-âkhirat*, permet de préciser (Ms, p. 96) que la théophanie sera alors parfaite et la contemplation avérée.

Rien n'est supérieur à la contemplation du *Nâsût* de Dieu. Peut-on dire pour autant que nul œil ne l'avait vu? Certes non, mais pas en cet éclat, ni accompagné des révélations des mystères collatéraux, ni surtout en l'extrême du *tanzîh* car nul désormais n'ira confondre la Forme humaine avec le Calife.

La ligne de partage paraît alors facile à tracer entre l'eschatologie musulmane et l'unitaire. Toutefois, la chose n'est pas si simple. Outre que les joies du Paradis sont méprisés par les soufis de la trempe de Râbi'a, ils ne paraissent offrir qu'une intensité supérieure à celles que l'existence terrestre a pu procurer. Il en va autrement si le *ḥadîth* promet ce que vraiment personne n'a jamais vu, Dieu même¹. Mais comment s'Il est invisible en soi? Et s'Il s'était déjà rendu visible dans l'intellect ou la croyance ou moyennant l'univers en général et spécifiquement ses élus, Prophètes, Imâms ou Saints, quelle nouveauté serait à espérer? Ibn 'Arabî soutient que la vision sera sensible et immédiate². Pour Nâbulusî, ce ne sera qu'affinement de la vision de Dieu dont certains ont été ici bas gratifiés³.

Il me semble pourtant que le maître andalou suggère, à la suite de quelques *ḥadîths*⁴, qu'on verra Dieu en une

1. Il y a un *ḥadîth* en ce sens. Dieu ôte le voile et se montre en personne aux gens du Paradis (Muslim, II, p. 107) qui oblige l'orthodoxie à dire qu'il convient de le prendre uniquement dans une acception compatible avec la dignité de Dieu, qui n'entache donc en rien le *tanzîh*. Il est toutefois bien évident qu'en l'absence de toute forme épiphanique, il n'y a de vision que négative. Voir à ce sujet le chapitre XI du *Kitâb Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya* d'Ibn 'Arabî. Pour sa part, Ḥassan Ibn 'Alî al-Saqqâf tient pour inauthentiques les propos sur la vision de Dieu, y compris au Paradis (cf. *Mas'alat al-ru'yat*, pp. 17, 24, 30).

2. *Fuṣûṣ al-ḥikam*, p. 87.

3. 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî, *Khamrat al-ḥân wa-rannat al-alḥân*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyyat, 2000, p. 76.

4. Cf. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, pp. 98-99, 115.

forme humaine (en une sorte de subcarnation supratemporelle), non celle de tel homme. Avant de le citer, précisons le contexte. On se souvient qu'Ibn 'Arabî explique pourquoi la Vierge ne reconnut pas Gabriel dans le bédouin qui se présenta à elle, contrairement à Mahomet qui détenait la connaissance du signe distinctif (cf. supra ch. I, § 5). Or le Shaykh al-akbar poursuit : " C'est de la même façon que Dieu se manifesterà à Ses serviteurs au jour de la Résurrection (*wa-kazâ yazharu al-Ḥaqqu li-'ibâdihî yawm al-Qiyâmat*) ". L'humanité s'y attendra si peu qu'elle sera jetée dans la perplexité. D'où la suite : "... en sorte qu'ils chercheront refuge contre Lui parce qu'ils ne L'auront pas reconnu [ou par ignorance de Lui, *li-'adam ma'rifatihî bihî*] "¹. Il ne s'agit pas d'une nouvelle manifestation de Gabriel en guise d'homme, mais bien de Dieu. Ne serait-ce pas en guise de séraphin? Une page le suggère qui fait demander au témoin des fins dernières si Dieu se trouve parmi les diverses théories angéliques. Mais la réponse est négative². Ibn 'Arabî se contentera de dire que la théophanie de proximité et de familiarité se fera sous le voile de la beauté³. Il suffit alors de suppléer grâce à la vision de Mahomet en laquelle la plus belle des formes fut celle d'un jeune homme.

IX. NOTE COMPLÉMENTAIRE : SUR LA VISION CORDIALE

1. *Al-Futûḥât al-Makkiyya*, II, p. 333. Cf. Qâshânî, *Sharḥ Fuṣûṣ al-ḥikam*, Le Caire, 1966, p. 107. Il est probable qu'Ibn 'Arabî adapte un *ḥadîth* où Dieu apparaît sous deux formes, la première fois, inconnue, la deuxième, familière (cf. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, p. 137).

2. *Ibid.*, I, p. 308.

3. *Ibid.*, I, p. 320.

Tanûkhî qui distingue les deux formes de vision, par l'œil charnel et par le cœur¹, se trouve évidemment, avec ses contemporains, dans la situation de ne pouvoir observer physiquement le Dieu subcarné. La nostalgie se déclare dès les *Epîtres de la Sagesse*². Pour un Bahâ'uddîne qui écrit après la disparition de Hâkim, l'unification se fait dans le cœur (p. 460). On comprend que le *Du'â' al-tasbîh wa-l-ḥamd* remercie le Seigneur pour avoir fait germer et croître dans les cœurs des fidèles qui Le reconnaissent l'arbre de la contemplation³. Il y aurait à examiner le mode d'être de la vision cordiale dans sa discontinuité par rapport à la vision physique de manière générale, autrement dit la *translatio ab ordine ad ordinem*. Que s'il a été thématiqué, je n'en ai pas trouvé trace dans les manuscrits dont je dispose (il n'y a rien à espérer des publications). On pourrait l'inférer de la manière suivante : comme toute connaissance prend source dans les sens, la vision du Seigneur dans le cœur n'est pensable que comme la réactualisation d'une impression. Il faudrait pour cela, 1/ du côté de l'objet, que tout le monde ait vu physiquement la forme humaine du Dieu soit lors de la première subcarnation, soit (si l'on veut) lors du dévoilement universel accompagnant la libération de Ḥamza et des autres assiégés, et 2/ du côté du sujet, que l'objet se soit constitué comme une espèce intelligible dans l'intellect (ce qui est de nature à lui conférer une existence indépendante, et partant une efficience de rémanence capable de vaincre l'oubli). L'insistance du *Miṣḥaf al-munfarid bi-dhâtihi* sur la vision cordiale milite, avec d'autres indices, en faveur de la rédaction récente du texte.

1. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 247.

2. Lamartine connaît une analogue nostalgie, celle de l'état premier de l'humanité où elle conversait avec Dieu et marchait en Sa présence (Dieu, in *Méditations poétiques*).

3. In Shafîq Abû Ghânîm, *Al-Tawḥîd min Akhinâtûn ilâ al-Hâkim bi-Amr Allâh*, s. v., 1999, p. 149.

Notons que l'imâmisme originel n'admet qu'une vision cordiale de Dieu, même pour Mahomet¹. Il est clair que les deux visions ne sauraient être conçues de la même manière. L'une est purement intellectuelle, l'autre s'appuie sur une vision physique. La frontière entre elles est tracée par la subcarnation dont l'instance demeure centrale. On remarquera que le problème se pose en termes intermédiaires dans la mystique chrétienne où certains voudront dépasser la nature humaine du Christ en se déportant vers l'Essence. Il ne semble pas qu'il puisse en être ainsi dans le druzisme et je considère que se comprend dans ce cadre l'hémistiche du Shaykh al-Fâdil suivant lequel la jonction par l'unification est la lumière de nos cœurs :

“ *Al-waṣlu bi-l-tawḥîdi nûru qulûbinâ* ”².

X. CONCLUSION : LE TAWḤID SELON LES EPITRES DE LA SAGESSE

Les druzes revendiquent l'appellation d'unitaires (*muwahḥidûn*) comme d'une chose évidente par soi. Il s'en faut pourtant que le concept druze de *tawḥîd* recouvre seulement ce que d'habitude on entend par ce terme en contexte théologique.

L'attestation du monothéisme dans les langues sémitiques a une valeur verbale active : *wahḥada*, c'est proprement faire un, si bien qu'unifier YHWH (ou Allâh) revient à professer qu'il est unique au sens où il n'y a pas d'autre dieu que Lui.

1. Kulaynî, *Uṣûl al-Kâfi, Kitâb al-ḥujjat*, I, p. 149.

2. Ms comportant un florilège de textes druzes et soufis, 54b. le même Shaykh évoque l'union (*ittiḥâd*) au Seigneur dans ses Laudes (Ms Paris Arabe 1439, f° 105a).

Au monothéisme chrétien la question du *tawhîd* se pose à deux niveaux. Par le premier, il rejoint le judaïsme dans son attestation de l'unique Dieu. Au second, il lui faut attester l'unicité en Dieu en dépit de la Trinité. L'argumentaire philosophique de la *Maqâlat fî-l-tawhîd* d'un Yahyâ Ibn 'Adî est commandé par ces deux prescriptions de l'orthodoxie.

Je voudrais dans cette note mettre en évidence une autre signification du terme apparue dans le contexte des théories subcarnationnistes, la druze en particulier.

Que le sens originel du *tawhîd* soit assumé par la doctrine, la chose ne fait pas l'ombre d'un doute. Le Seigneur, dit Hamza, est l'Un (*al-wâhid*), quoique pas numériquement (p. 250), et qu'il soit tel dans une acception qui se veut exclusive de la version trinitaire, nous sommes en droit de le déduire de l'affirmation par le même Hamza que le Seigneur transcende compagne et enfant (p. 250). Nier l'unicité absolue du Créateur, ce serait lui associer d'autres dieux. Telle est la première conception, que je dirai théologique, du *shirk*.

Quant à l'idée qu'il se fait de l'essence divine, le fondateur de la religion s'inscrit dans le droit fil de l'ismaélisme. Le Seigneur ne tombe pas sous les noms et les qualités. Il n'occupe pas un lieu, ne possède pas de forme, une âme ou un corps qui le rendrait comparable aux créatures (p. 141). La transcendance (au sens du *tanzîh*) de l'essence divine s'avère totale. Le nier ce serait associer la créature au Créateur. Telle est la deuxième conception du *shirk*. Je la dirai créaturelle. Or il en est d'autres que l'on n'a pas l'habitude de mettre en évidence.

Lorsque les druzes qui publient des présentations de la doctrine expliquent leur *tawhîd*, c'est à ce monothéisme qu'il font allusion, monothéisme rendu encore plus strict par un apophatisme d'origine néo-platonicienne. Que s'il ne fait pas de doute que ce *tawhîd* exprime une dimension essentielle de la doctrine druze, il n'est point vrai que cette acception

soit la seule, ni évidemment qu'elle soit spécifiquement druze. Et d'ailleurs, une insistance exclusive sur elle est de nature à favoriser une telle extension du concept que l'image du druzisme perd en précision et consistance. Il est en effet commun chez les druzes contemporains de compter au nombre des unitaires Akhenaton, Imhotep, Pythagore, Platon, Aristote, Esculape, Jésus, Hermès Trismégiste, Hallâj, voire même Shankara¹. Typiques de cette tendance sont le livre de Shafîq Abû Ghânim, *Al-Tawhîd min Akhinâtûn ilâ al-Hâkim bi-Amr Allâh* et plusieurs contributions du collectif *Maqâlât fî al-tawhîd*². Dans la préface à la traduction qu'il fit d'une monographie anglaise sur le Pharaon hérétique, Shawqî Dâwûd Timrâz déclare qu'il ne fut pas le seul à assumer la mission de propager le *tawhîd* avec sincérité et fidélité. Bien d'autres l'ont fait depuis la création et jusqu'à nos jours³.

Bref, l'annexion d'Akhenaton à l'histoire doctrinale des druzes monte en épingle le monothéisme attaché au vocable de *tawhîd*, sens auquel les publications s'attachent presque exclusivement. Des variations entrent certes dans la caractérisation de l'unification divine comme telle, comme de pousser, chez quelques druzes influencés par Ibn 'Arabî et l'hindouisme, le monothéisme jusqu'au théomonisme qui fait de l'existence Dieu l'unique réalité auprès de quoi tout le reste est nul et insubstantiel⁴. Variation fondamentale (et que je crois incompatible avec l'enseignement des *Epîtres*

1. Voir à ce propos la préface que commit Kamal Jumblatt au livre de Sami Makarem, *Adwâ' 'alâ maslak al-tawhîd*, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1966.

2. Beyrouth, Dâr Ishârât, 2000.

3. Savitrî Davî, *Akhinâtûn, ibn al-shams*, Bik'âtâ, 2004, p. 12.

4. Makarem, *The Druze Faith*, p. 41. Bassâm Zahr al-dîn, *Al-Tawhîd min al-zâhir ilâ al-jawhar*, Beyrouth, al-markaz al-arabî, 2003, pp. 21, 93. Shafîq Abû Ghânim, *Al-Tawhîd min Akhinâtûn ilâ al-Hâkim bi-Amr Allâh*, s. v., 1998, p. 7.

de la sagesse), mais qui ne touche pas au problème que je voudrais ici soulever, à savoir que le *tawhîd* spécifique au druzisme, ou si l'on préfère, celui qui fait l'originalité de la doctrine de Ḥamza, par contraste avec le pur et simple monothéisme d'un Akhenaton ou d'un Mahomet, c'est le *tawhîd* de Ḥâkim (génitif objectif) ou, disons-le encore autrement, celui qui correspond à l'usage qui est fait généralement du terme dans les *Epîtres de la sagesse*, l'autre n'étant pas exclu (cf. p. 454).

Lorsque Ḥamza prie son Seigneur de lui octroyer la perspicacité qui permette à son âme de connaître Son unification (*tawhîdika*) (p. 237), il n'entend point par là le monothéisme en son acception banale. Ce qu'il veut attester, c'est la divinité de Ḥâkim à qui il s'adresse. C'est dans la même épître (la trentième du Canon) qu'en effet il professe confesser cette divinité : “*mu'tarifan bi-ulûhiyyatika*” (p. 236), “*innaka Allâh al-mubdi'*” (p. 235), ce qui ne ferait pas sens s'il s'agissait purement et simplement de Dieu¹. D'où la formule récurrente : “l'unification de Notre-Seigneur (*mawlâna*)” (par exemple pp. 60, 70, 79, 91, 149, et surtout p. 124). Il est à noter que cette nuance de *wahhâda* insistante chez Ḥamza n'est pas de son invention. J'en ai repéré un cas, sans doute le plus ancien, chez un auteur chrétien du septième siècle, Ḥarmalat Ibn Mundhir, dans un poème où il accuse de cécité ceux qui ont pris le Christ pour un homme comme eux. S'ils avaient su qui il était, ils l'eussent “unifié”².

1. Même lorsque Bahâ'uddîne se présente comme celui qui “a unifié son Dieu et Créateur” (p. 372), je ne suis pas certain qu'il faille prendre le verbe dans le sens de l'attestation du simple monothéisme. Dans ses adresses aux chrétiens, le même auteur peut, pour évoquer l'unification de Ḥâkim, parler d'unification du Père (p. 409).

2. Publié à la suite du *Dîwân* de Sulaymân al-Ghazzî, éd. N. Edelby, Beyrouth-Rome, 1985, p. 413. Le poème est absent de la notice que

Il s'ensuit une troisième conception du *shirk*, que je qualifierai de verticale : considérer Hâkim comme un homme qui aurait un corps et une âme : " Notre-Seigneur al-Hâkim l'Un (*aḥad*), le Singulier (*fard*) n'a compagne ni enfant " (p. 250). Hamza tient pour un *mushrik* celui qui prétendrait que Hâkim est Imâm et calife (p. 74), fonctions tenues par des hommes, la première étant d'ailleurs revendiquée par Hamza lui-même. Il suffirait d'ailleurs de conférer à Hâkim son nom califal pour le dégrader (p. 74) puisque ce serait le subordonner à Allâh selon l'impératif (ou la volonté) duquel il gouvernerait, alors que le titre qui lui revient est al-Hâkim bi-amrihi (celui qui gouverne de par son propre impératif).

De ce *shirk* il convient de distinguer celui dont je qualifierais la conception par l'horizontalité. Unifier Hâkim ne signifie pas seulement professer sa divinité. C'est aussi l'identifier quant à l'essence aux autres manifestations divines, notamment al-Manṣûr, al-Mu'izz et al-'Azîz, car tous sont un (" *kulluhum wâḥid* ") (p. 269). Et par la même occasion, c'est refuser de l'identifier à d'autres candidats, comme 'Alî ibn Abî Tâlib. Alors que dans la théologie musulmane le *shirk* se résume aux deux premières conceptions, le druzisme qui les assume (puisque Hâkim n'est ni un créature ni une autre divinité que le Créateur), possède une acception supplémentaire : associe indûment celui (il s'agit d'un nuṣayrî cherchant manifestement un terrain d'entente avec Hamza) qui prétend que 'Alî " est Notre-Seigneur al-Hâkim en notre temps " (p. 61). Cet associationnisme est déclaré tout-à-fait impardonnable (p. 172), condamnation qui n'enveloppe pas les chrétiens puisque ceux-ci commettent l'erreur d'associer à Dieu le Nazaréen (deuxième conception) sans le confondre avec Hâkim (quatrième).

consacre au poète l'anthologie de Louis Cheikho, *Shu'arâ' al-naṣrâniyyat ba'd al-Islâm*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1991, pp. 65-91.

En conclusion, bien que le druze confesse sans ambages et en toute sincérité l'unicité de Dieu et Le préserve de toute confusion avec la créature, là n'est pas son *tawhîd* spécifique, et c'est par ignorance ou circonspection qu'on s'y attache exclusivement. La piété druze consiste essentiellement dans l'attestation du *tawhîd* de Hâkim¹. Disons-le avec plus de vivacité (et non sans quelque exagération) : du moment que les *Epîtres de la sagesse* réservent aux tenants de la divinité de Hâkim l'appellation d'unitaires, elles en excluent les autres. Les tenants du *zâhir* sont appelés musulmans, ceux du *bâtin* croyants, et les disciples du Qâ'im al-zamân unitaires (p. 279). Hamza n'ignore pas que les premiers revendiquent l'unification d'Allâh. Mais précisément son propre concept de *tawhîd* ne se suffit pas du strict monothéisme. Bahâ'uddîne se montre encore plus généreux dans la *Shâfiyat li-nufûs al-muwahhidîn* : "Les hommes de toutes confessions et religions reconnaissent l'Adoré". Il semble par là que l'extension de l'unitarisme à Akhenaton et consorts ait ici une bonne base. Toutefois, l'auteur ajoute : "...mais ils Le nient lorsque conviés à la véridicité de l'existence (*haqîqiyyat al-wujûd*)" (p. 454). La sentence n'est pas malaisée à comprendre pour qui sait que l'existence signifie la manifestation du Créateur en une guise humaine. Exister et se manifester sont termes synonymes ("*mawjûd zâhir*") qui se prédisent de Hâkim (p. 531), car c'est en se manifestant que Dieu passe à l'existence : lorsque Hamza déclare que le Seigneur s'est existentié pour les hommes (p. 229) il est évidemment impensable qu'il veuille signifier par là un événement qui a lieu dans l'essence divine ou un passage du non-être à l'être, voire une auto-objectivation de Dieu afin de se connaître. La formule de Tamîmî : "Le

1. On trouve le jeu de mots, en arabe, sur *al-taqwâ* (la piété) et la préservation (*ittiqâ'*) du *shirk* sous la plume du Shaykh al-Fâdil (*Sharh al-khişâl*, Ms f° 5b).

Dieu existant (*mawjûd*) dans le Hâkim adoré" (p. 282), ne laisse pas de place à la perplexité. La conclusion qui s'impose est que l'authentique *tawhîd* consiste en la reconnaissance de la divinité de Hâkim (et des autres manifestations qui l'ont précédé). Les obligations de l'Islam sont concrètement défaits car réinterprétées dans le sens de cette reconnaissance : unifier, c'est faire le pèlerinage, il n'est donc plus nécessaire d'y aller physiquement, etc. (pp. 56-61).

Si mon interprétation est correcte, l'attestation exclusive du monothéisme devra paraître non seulement insuffisante, mais inauthentique. Or c'est bien ce qui me paraît devoir être déduit de la *Shâfiyat*. Après avoir fulminé contre ceux qui ne *vérifient* pas l'existence divine, Bahâ'uddine s'emploie à dévaloriser leur *tawhîd* pour autant qu'il se contente d'affranchir Dieu des qualités et des limites, car cela se traduit au final par la désignation de son néant (" *ishârat ilâ 'adamihi* ") (p. 455). Qu'on n'entende pas ici que Dieu même se trouve par là nié. Il demeure suprêmement affirmé, mais aux dépens de sa manifesteté. Et c'est cela même que Hamza exprime par le terme de *talhîd* ou *ilhâd* (mis en contraste avec *tawhîd*) (pp. 68, 460, 602), que nous ne saurions évidemment traduire ici par polythéisme¹, matérialisme² ou athéisme (aphanisme pourrait convenir, mieux que le terme par trop vague d'hérésie). Pour autant que le monothéisme strict peut être dit chercher Dieu en sa réalité nue, on peut lui appliquer ce jugement de Luther commentant le Livre de la Genèse : " C'est en se détournant des formes en lesquelles Dieu s'enveloppe, de Dieu en son incarnation, et en recherchant Dieu en sa réalité nue, que les hommes font le premier pas

1. C'est le sens qu'il convient d'attacher au mot dans le *Coran* (22:25) Cf. aussi 7:180.

2. Ou anticréationnisme ce dont est rendu coupable Ibn al-Rawandî taxé de *mulhîd* par ses détracteurs.

sur le chemin de l'erreur"¹. Il suffirait de remplacer *incarnation* par *théophanie anthropomorphe* pour rejoindre le sentiment des unitaires.

Etant clair que l'unifié est Hâkim, que signifie proprement l'unification en tant qu'attestation de sa divinité? Il convient ici de retourner au sens verbal du terme. Il arrive que même dans le cadre du monothéisme, une insistance soit mise sur le sens originel. Comme le prophète Zacharie proclame que dans les temps futurs, YHWH *sera* un (Za 14:9), c'est-à-dire sera reconnu comme le seul vrai Dieu et souverain par toutes les créatures, le *Zohar* (III, 77b) se saisit de la lettre de l'expression pour appuyer son idée que l'identité complexe de la divinité disloquée par la faute des hommes sera ultimement restaurée. La prière du Shema' ("YHWH est un") se décline dans ce contexte comme une pratique de l'unification du Nom par le moyen de la jonction des deux séfiroth Tiféret et Malkout.

Rien de pareil dans le druzisme qui épargne à son Dieu ce type de drame. Mais la tonalité opérative du terme n'est pas absente de l'unification de Hâkim dans la mesure où la reconnaissance de la divinité d'un "individu" qui arbore semblance d'un homme nécessite une jonction entre la divinité invisible et l'humanité visible. Certes le druzisme ne soutient pas que cet "individu" n'est pas un *simple* homme (comme la christologie le dit de Jésus), car il tient qu'il n'est pas un homme *véritable*. Dira-t-on que dans ces conditions (en l'absence d'une union hypostatique de type chalcédonien), il n'y a pas lieu d'*unifier* en Hâkim la divinité et l'humanité? La réponse est négative pour plusieurs raisons.

La première est que la foi exprime la reconnaissance que cet "individu" qui a toute l'apparence d'un homme est Dieu même. La jonction qui doit donc être opérée, dans

¹. Luther, *Werke*, Weimar, 1883sv, XLII, p. 295.

l'esprit du fidèle, entre deux faits échappe à l'imputation de *shirk* créaturel par cela que la forme humaine, outre qu'elle est spectrale, n'est pas tenue pour Dieu, mais seulement pour son site apparitionnel.

La deuxième repose sur le processus même de la théophanie comme expression de l'humanité de Dieu, car Dieu possède un *Nâsût* que précisément il manifeste moyennant notre forme humaine (pp. 75, 125, 134), la connaissance de la divinité elle-même passant par ce processus (p. 80). Pour l'unitaire, unifier Hâkim cela revient ici à reconnaître en Dieu cette identité du *Lâhût* et du *Nâsût* divin grâce à laquelle Il prend figure humaine à son gré. Comment cette identité duelle s'accommode du monothéisme strict est hors de mon propos. Qu'il me suffise de marquer que par cela que le *Nâsût* divin ne saurait être une hypostase au sens trinitaire du terme, le druzisme échappe au *shirk* théologique.

Comme l'unification est un acte, elle se produit dans une expérience. Le *tawhîd* est en effet objet de révélation à la faveur de la théophanie en guise d'homme : "*kashf al-tawhîd wa zuhûr şûrat al-ma'bûd*" (p. 257) sont événements concomitants. Hamza précise : "Quand Notre-Seigneur al-Hâkim eut pris posture (*qâma*) dans la forme de l'unification, le caché fut révélé" (p. 269). L'expression précieuse de *şûrat al-tawhîd* redouble la forme humaine, ici comprise comme site de la présence et comme *maqâm* (terme rappelé par le verbe *qâma*), foyer de l'unification, laquelle résulte d'une grâce puisque, selon Bahâ'uddîne, elle est un don de l'Un (*Wâhid*) aux unitaires (p. 459).

Le *tawhîd* de Hâkim est-il en mesure de menacer le *tawhîd* théologique? Le soupçon peut en affleurer à la conscience vigile du tenant d'un monothéisme qui constate de l'associationnisme dans le dogme chrétien de l'Incarnation. Il n'en va pas ainsi au regard d'un druze dès lors qu'il n'assume pas ledit dogme et qu'il tient pour un phantasme la forme apparitionnelle empruntée par le divin.

La question se pose alors de savoir s'il y a un rapprochement à établir avec l'unitarisme "chrétien" qui bat en brèche le dogme de l'Incarnation. Certes tout amalgame est illégitime, mais des convergences ne sont pas *a priori* impossibles. Illégitime est la focalisation que font certains druzes sur la seule attestation du monothéisme qui les rangerait sous le très vaste chapiteau de l'unitarisme universel. En revanche est digne d'attention une remarque de 'Abdallâh Najjâr. Après avoir cité un paragraphe de Hamza sur la transcendance absolue du Seigneur dont la dimension divine est inconnaissable, sinon à travers une forme imaginaire (*wahmiyyat*) (p. 141), l'auteur commente :

"Ce *tawhîd* se distingue du *tathlîth* (trinitarisation) en ce que l'idée des trois hypostases a été avancée pour concilier la divinisation du Christ avec la croyance en un Dieu unique, alors que la philosophie du *tawhîd* considère que la manifestation du Créateur Lui-même dans une figure (*shakl*) humaine convient mieux à Son unicité (*waḥdat*) et à la croyance en Son unitude (*waḥdâniyyat*). "Le Collège de Harvard" au milieu du dix-huitième siècle adhérait à cette même croyance qui exprimait les plus hautes idées de ce siècle. Plusieurs dizaines d'ecclésiastiques de New England en Amérique professaient et répandaient l'unification. Nous pouvons donc affirmer, sans exagération, que le rapport du Christ à Dieu, en sa manifestation humaine, ne s'explique que sur base de la doctrine de l'Incarnation (*tajassud*). L'Incarnation et la Trinitarisation sont, dans la foi chrétienne, les deux dogmes convergents et solidaires. De quoi se distingue le *tawhîd* en sa persuasion que "l'Intellect universel" a pris pour enveloppe la personne du Christ, c'est-à-dire, s'est incarné en lui"¹.

La formulation ici et là manque de précision (par exemple *ta'lîh*), mais il n'y a pas de raison de suspecter,

1. *Madhhab al-durûz wa-l-tawhîd*, Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, 1965, p. 85.

chez l'auteur, une connaissance déficiente de la dogmatique chrétienne qui lui ferait dire qu'elle a pensé une apothéose là où elle a voulu un devenir homme, car c'est précisément l'Incarnation qui oblige, pense-t-il, à complexifier le concept de Dieu jusqu'à l'élargir à l'idée de Trinité. Il y a du vrai là-dedans si bien que la mise en contraste avec l'unification druze ne manque pas de pertinence. Il est clair que l'idée de théophanie, quand bien même anthropomorphe, n'est pas de nature à ébranler la notion communément répandue de la simplicité divine, tandis que l'Incarnation du Verbe divin oblige à en réviser le statut. Sans chercher à nier la solidarité des deux grands dogmes chrétiens, il convient toutefois de rappeler que l'Incarnation ne parut pas aux modalistes nécessairement incompatible avec la stricte unification de Dieu. Noet et Praxéas sont d'ailleurs franchement patripassianistes. Si l'Incarnation de Dieu est pensable indépendamment du dogme de la Trinité, il est alors loisible de subodorer un associationnisme créaturel, mais non théologique. Il suit de là que la mise en contraste n'envisage pas l'ensemble du tableau. Pour le dire à la défense de Najjâr, le chapitre sur la théophanie suit immédiatement les propos que je commente. Mais n'eût-il pas fallu qu'ils lui succédassent plutôt? L'erreur vient de ce que l'auteur réserve le terme de *tawhîd* à la seule attestation du monothéisme strict. Inversement la prise en compte de la manifestation-en-figure, dans la mesure où elle paraît compatible avec l'unification de Dieu, appelle une comparaison avec les implications du devenir-homme-réel que véhicule le dogme chrétien. Au lieu de quoi, l'auteur procède, dans le troisième paragraphe, à une mise en opposition, non seulement inexplicitée mais également de faible teneur, entre l'Incarnation du Verbe, de type chrétien, et l'incarnation de l'Intellect.

Il reste à se demander si l'unification druze rejoint, comme le pense Najjâr, l'unitarisme américain. L'intéressant est la marche qui conduit d'un anti-trinitarisme encore

chrétien à un monothéisme qui, se voulant universaliste, s'affranchit de la nécessaire reconnaissance d'un rôle de médiateur ou de modèle dévolu à Jésus. Il appert que l'unitarisme au sens précis prend son départ, avec Michel Servet, non dans l'instance arienne proprement dite, mais à un étage inférieur pour ce qui regarde la question de la divinité du Christ, dans l'adoptianisme¹. Bien que se voulant encore chrétien, Servet est conséquent avec son option fondamentale lorsqu'il justifie l'usage qu'il fait du Coran en clamant que la vérité est partout². Ce faisant il pavait la voie à la tendance universaliste aujourd'hui majoritaire qui admet en son sein des fidèles issus de toutes les religions pouvu qu'il professent l'unification. La Harvard Divinity School y joua certes un rôle, mais peut-être moins important qu'Emerson qui intégra l'hellénisme, l'hindouisme et le bouddhisme à son unitarisme chrétien natif qui avait fortement édulcoré le dogme de l'Incarnation perçu comme un mythe³. C'est en cette figure que les druzes qui proclament que l'unification est de tous les temps pourraient trouver un allié, car voici qu'il observe que tous les textes sacrés du monde sont d'inspiration divine⁴.

Une petite réflexion critique au sujet du livre de Baron me permettra de revenir à mon propos. S'il n'est pas contre-indiqué de faire figurer les ariens parmi les unitariens, il aurait fallu indiquer que c'est seulement au titre de pseudo-trinitaires. L'arianisme ne dénonce pas l'Incarnation, de sorte que la déduction en fin de la phrase suivante de Baron

1. Cf. Michel Baron, *Les Unitariens*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 27. L'ouvrage traite de l'histoire, de la doctrine, de l'art sacré, de la vie spirituelle et dessine le profil sociologique de la dénomination.

2. *Ibid.*, p. 27.

3. Voir sa *Divinity School Address* dans *Three Prophets of Religious Liberalism : Channing-Emerson, Parker*, Boston, Unitarian Universalist Association, 1986, pp. 90-112.

4. Michel Baron, *Les Unitariens*, p. 108.

comporte une erreur : " Arius soutient que si le Père a engendré le Fils, l'être de ce dernier a eu un commencement, qu'il fut donc un temps où il n'était pas, et que, par conséquent il a été fait du néant; c'était faire de Jésus un homme exclusivement"¹. Loin de là, car pour être engendré, le Fils ne perd pas pour autant sa condition d'entité pré-existante au cosmos ordonné par ses soins. Arius est anti-trinitaire seulement au sens du Symbole de Nicée-Constantinople (postérieur à Arius, faut-il le rappeler). La pointe chez lui est dans le subordinationnisme. Les ariens accommoderont sans problème la Trinité à la Triade néo-platonicienne. Dans le cas de l'unitarisme druze, la subordination est acquise pour l'Intellect, elle ne l'est pas pour le *Nâsût*. Le *tawhîd* de Hâkim range le druzisme dans une famille opposée à l'unitarisme d'un Socin et d'un Channing, dans la famille dont ils se sont laborieusement détachés, celle qui proclame que l'Eternel a pris guise humaine afin de parler humainement aux hommes. Sur ce point précis, il revient exactement au même que cette guise soit un homme accompli ou un homme déficient ou que le Tout-Puissant ait porté tout simplement le masque et la défroque d'un semblant d'homme. Dison nettement que de ce point de vue, l'unitarisme d'un Socin se rapproche davantage de l'Islam, ainsi que Leibniz en a fait la remarque dans sa *Lettre sur le Mahométisme*².

1. *Ibid.*, p. 16.

2. " Je me souviens d'avoir lu autrefois dans un livre de Comenius contre Zwicker, qu'un Turc ayant entendu ce que lui disait un socinien polonais, s'étonna qu'il ne se faisait point circoncire. Il est vrai qu'ils rendent un culte à Jésus-Christ, que les mahométans lui refusent, mais il semble que les derniers agissent plus conséquemment que les sociniens, car pourquoi adorer une pure créature? "

Du cinquième ministre dans la hiérarchie fondatrice de l'Unitarisme, les nombreuses interventions attestent un habile esprit et cette souplesse psychologique qui fait le directeur de conscience. Alors que Ḥamza, qui prend rang d'Imâm et déroule en homme qui est tout énergie ses intuitions en affirmations dogmatiques (sans pour autant négliger, à l'occasion, les envolées lyriques), lui favorise le raisonnement (surtout si la 74^e Epître du canon, qui mobilise les subtilités de l'argumentation philosophique, peut lui être légitimement attribuée).

Point ne lui suffit de professer la théophanie, ou sa possibilité — Dieu peut en effet se manifester en ce qu'il a créé (pp. 588, 591)¹ —, il lui faut encore en fonder la validité *a priori* et *a posteriori*. Le but de Bahâ'uddîne est bien d'aller jusqu'à montrer la nécessité morale et métaphysique de la subcarnation, et c'est à l'établir qu'il consacre son Epître où il a condensé ses idées avec brio. Le développement n'en est pas dialectique, l'auteur ayant choisi de superposer des arguments sans grande rigueur démonstrative qui doivent ultimement se recouper et emporter l'adhésion par la convergence de leurs évidences respectives. Je me fixe l'objectif de montrer leur dépendance réciproque et d'en proposer une interprétation sans négliger de recourir à la comparaison.

Il me paraît bon d'élargir tout d'abord l'horizon de l'analyse en plaçant la problématique unitaire en tension avec les théologiens chrétiens orientaux qui se sont penchés sur les raisons de l'Incarnation en introduisant la distinction opératoire des deux facteurs de sa possibilité et de sa nécessité.

Sans l'Incarnation, dit le melkite Sulaymân al-Ghazzî, exact contemporain de Bahâ'uddîne, nous n'eussions pas ouï

1. À comparer avec Yahyâ qui argumente ainsi : une chose ne saurait détruire ce dont elle est la cause.

et contemplé le Verbe de Dieu¹. N'eût-il pas suffi qu'Il eût parlé par les Prophètes? Fallait-il donc Le voir pour Le bien entendre? Et quand bien même la survenue de Dieu en un homme paraîtrait nécessaire à une connaissance plénière, serait-elle pour autant réalisable comme 'Abd Ishu' de Nisibe s'est posé la question?

De la théophanie anthropomorphe il en va, sur un point, comme de l'Incarnation : il serait mal venu de confondre deux développements conceptuels, l'un sur la possibilité de la théophanie, l'autre son éventuelle nécessité. Comme Bahâ'uddîne Muqtanâ les croise, il me paraît bon de les thématiser en partant de quelques théologiens chrétiens qu'il aura pu méditer. Le chrétien Yaḥyâ ibn 'Adî (qui vécut à Bagdad au X^e siècle) pose d'abord que Dieu est à même de s'unir à l'homme car s'il n'appartient pas à l'essence de Dieu de détruire les créatures, n'étant pas leur contraire, Il peut se trouver avec elles dans un seul sujet². Et de rappeler que toute connaissance de Dieu est déjà une union par l'intellect de même que toute connaissance divine de l'homme. C'est dans un autre traité qu'il défend l'idée de la nécessité de l'Incarnation laquelle il fait dépendre de la générosité divine comme auto-donation³, ce qui est de nature à lui attribuer la thèse de la prédestination absolue du Christ puisque, comme le précisera Ibn Makîn, au XIII^e siècle, la parfaite libéralité de Dieu qui se rend personnellement et humainement proche de l'homme ne

1. *Al-Dîwân*, p. 382.

2. *Al-Kalâm fî ithbât imkân al-ta'annus wa ihâlat imtinâ'ihî*, éd. par E. Platti, in *Midéo*, 14, pp. 178-184.

3. *Maqâlat fî wujûb al-ta'annus*, in Augustin Périer, *Petits Traités apologétiques de Yaḥyâ ben 'Adî*, Paris, 1920, pp. 69-86. Paul d'Antioche en reprend la thèse (*op. cit.*, p. 82*). Voir aussi d'Abû al-Faraj Ibn al-Ṭayyib, *Al-Kalâm fî al-ittihâd* (Vatican arabe 145, f° 67b-71b).

saurait dépendre d'une condition fortuite comme l'est le péché d'Adam¹.

Paul de Bush qui, en règle générale, démarque Abû Râ'îta, rejette un aspect de la théorie de la nécessité de l'Incarnation pour en maintenir un autre. Le pourquoi est libre : Dieu se fait homme par pure générosité (§§ 84-85)². Le comment est obligé : le mal dans la créature ayant empiré, seul le Créateur pourrait y remédier (§ 6) et cela en venant en personne, car si la création avait été le fait d'un ange, c'est lui qui eût été envoyé (§ 971). Ayant décidé librement du salut, Il ne pouvait donc opérer autrement qu'en s'incarnant car lui seul, vie éternelle, peut redonner la vie à l'humanité déchue. Et donc, pas plus qu'un ange, un homme ne le peut, fût-il juste et prophète (§§ 125-129). Abû Râ'îta ne disait pas autre chose³. L'humanité ne participe que passivement à sa rédemption. Dieu communique la vie éternelle au corps assumé et, par son intermédiaire, aux croyants (§§ 131-133).

Ne faut-il pas en conclure qu'en Christ l'humanité contribue à sa Réparation? On en peut soupçonner quelque chose dans la réponse d'Abû Râ'îta à la question de savoir si Dieu ne pouvait porter remède autrement qu'en s'incarnant : certes, mais Il n'a pas voulu que le salut et la délivrance des hommes ne leur fût imputable en rien (littéralement : fussent un acte de Lui seul, sans eux) afin de ne pas les priver de la récompense méritée pour l'avoir suivi⁴. Il est toutefois bien clair que l'auteur, encore prisonnier du dispositif du Christ-modèle, ne songe pas ici à la nature

1. *Al-Hâwî*, Le Caire, s. d., pp. 17-18. *Jinâs* entre *mubâsharat* et *bashar*.

2. *Maqâlat fî al-tathlîth wal-tajassud wa shihhat al-masîhiyyat*, éd. Samir Khalîl, Zouk, 1983. Les références renvoient à la troisième partie.

3. *Al-Risâlat fî al-tajassud*, in Georg Graf, *Die Schriften des Jacobiten Habîb ibn Khidma Abû Râ'îta*, (CSCO, 130), Louvain, 1951, p. 38.

4. *Op. cit.*, p. 36.

humaine du Verbe incarné. Il n'en reste pas moins que l'adhésion au Christ constitue de la part des hommes une manière de participation au salut car à quoi servirait la réparation si personne n'en voulait? On voit par là l'importance que revêt la notion du Dieu-homme en sotériologie. D'un point de vue chrétien, la nécessité de l'Incarnation est double, du côté de Dieu et du côté de l'homme. Le Dieu sauveur doit devenir un homme et réciproquement la nature assumée à qui est dévolue la tâche de restaurer la race d'Adam ne saurait être autre chose qu'humaine!¹ Ceci dit contre la thèse émise dans un texte attribué à Ockham et selon laquelle Dieu aurait pu assumer la nature d'une pierre ou d'un âne (*aut lapis, aut asinus*) au lieu d'envoyer son Fils pour sauver l'humanité².

II. L'UN DOIT PARLER EN FORME HUMAINE

“L'homme, déclare Rûmî, est toujours épris de ce qu'il ne voit, n'entend et ne comprend pas, et jour et nuit il le désire. Je suis le serviteur de Celui que je ne vois pas”³. D'où vient, chez les unitaires, cette obligation que non seulement le Principe comparaisse en personne, mais qu'à cet effet il affecte la forme humaine, de toutes la plus visible, la plus audible et la plus compréhensible, initiant par là le mouvement d'un se-trouver-ensemble? Hamza s'était contenté d'alléguer la miséricorde divine afin que l'Un

1. La question fut également posée dans l'hindouisme qui connaît des “descentes” de Vishnou en diverses formes, certaines animales, selon les tâches qu'il s'impartit. Dans le *Râmâyana*, par exemple, il doit s'incarner en homme, car c'est seulement par ce moyen que, en tant que dieu, il peut vaincre Râvana.

2. *Centiloquium theologicum*, conc. 6, 7a.

3. *Le Livre du dedans*, tr. E. de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1976, p. 153.

pût être révééré comme existant manifeste (pp. 75, 142). Bahâ'uddîne entreprend d'enrichir et de développer l'idée. La première raison qui en est fournie prend son départ dans l'impératif, pour une dévotion assurée dans son inviolable vérité et susceptible d'assurer le salut, de connaître le Principe instaurateur de tout. "Tous les hommes doutent et le doute est infidélité (*kufr*) car ils adorent ce qui n'entend et n'est pas entendu, qui ne nuit et n'est pas utile. Ils ignorent s'Il désire leur adoration ou une chose à laquelle leur raison acquiesce sans toutefois qu'ils la conçoivent. Ceci est le doute même, le Seigneur nous en préserve" (p. 528). On croirait à une diatribe contre les idoles païennes. Rien de tel, car la personnalité de Dieu que veut Bahâ'uddîne doit avoir aspect de chair, sinon palpable, du moins visible.

Là où Yahyâ faisait fond sur la générosité absolue de Dieu forcé de donner en partage le meilleur à savoir Lui-même¹, notre auteur fait intervenir, après Hamza (p. 229), un autre attribut, la justice : "Toutes les créatures s'accordent à dire que le Créateur est juste. Mais de quelle sorte cette justice qui veut que le monde spirituel soit fait, comme ils le prétendent, de substances simples infinies et inconnaissables et qu'on exige en même temps que les croyants les connaissent alors que personne au monde ne peut comprendre, voir et apprendre, sinon par une forme (*şûrat*) vivante, parlante (*nâtiqat*), discernable (*mumayyazat*)?" (p. 527). Il ne s'agit pas encore de Dieu, mais ce qui vaut pour les dignitaires prémondains devra, à l'évidence, valoir *a fortiori* pour Lui, à un détail près : tout le plérôme est en effet tangible, mieux dit : incarné, car "les *hudûd* sont des personnes (*ashkhâş*), des hommes" (p. 528). A Dieu il reviendra de s'existencier sans s'incarner.

1. Cf. A. Périer, *Petits traités apologétiques de Yahyâ ben 'Adî*, pp. 69-86. Pour Hamza aussi le Seigneur est généreux (pp. 233, 236), mais il ne lie pas la notion à ses advenues à l'homme.

En vue d'assurer une compatibilité de principe entre Dieu et l'homme, Yaḥyâ soutient que lorsqu'il L'intelligé l'intellect humain est un avec le Créateur. Il ne se prive pas d'ajouter que par cela que Dieu connaît ses créatures, Il est également in-formé par leurs formes (*mutaṣawwar bi-suwarihâ*). Mais Bahâ'uddîne vise une autre forme, ou plutôt une figure humaine, un visage qui enseigne tout en maintenant l'écart. Puisque Dieu veut être reconnu, Il doit parler, ce qu'Il ne peut que dans la guise de l'homme, telle est l'épine dorsale qui traverse son argumentation et la soutient. D'où l'intéressant développement qui suit : "Quelle serait cette justice qui voudrait que le Seigneur siégerait au-dessus des sept cieux, comme le prétendent les associateurs (*mushrikûn*), et qu'Il nous demanderait néanmoins de L'adorer et de Le connaître? Il n'est donné à personne de connaître ce qu'il y a derrière un mur, qui est plus proche de soi que tout, s'il ne le découvre pas, l'observe de ses yeux et le certifie par l'esprit. Ne plaise au Seigneur que nous lui attribuions qu'Il se soit dissimulé sous de tels voiles, puis de nous avoir néanmoins fait obligation de L'adorer et de Le connaître. Au contraire, Il s'est manifesté (*ẓahara*) en (*bi*) cette forme (*ṣûrat*) humaine (*nâsûtiyya*) qui nous est conforme (*allatî tushâkilunâ*). Ceci pour l'homogénéité (*mujânasat*) et la correspondance (*muqâbalat*). C'est la justice même!" (p. 529). La *mujânasat*, voilà ce que l'orthodoxie musulmane ne saurait tolérer¹.

Dieu ne peut être injuste sans se renier, et pour cela il doit se manifester! Idée simple, mais de grande conséquence. Remarquons d'abord qu'une théophanie cosmique n'est pas de mise. Le Créateur ne se révèle pas éminemment à l'homme dans et par la nature, ou alors cette manifestation est indigente ou insuffisante. De même n'est

1. Cf. Sabzawârî, *Sharḥ du 'â' al-ṣabâḥ*, p. 38.

pas envisagée une auto-théophanie comme chez Ibn 'Arabî pour qui Allâh voulut, en créant, Se contempler, ce qu'Il ne pouvait qu'en objectivant ses attributs en monde. On admettra seulement, sur base notamment du fameux *ḥadīth qudsī* auquel la mystique spéculative fera un sort important, le désir qu'éprouve le trésor celé d'être connu¹. Pour Taqiyy al-dîn, la création a été rendue nécessaire pour l'efficience des attributs, car tout Sage se doit de manifester la sagesse². La gnose bahâ'uddînienne est, pour sa part, résolument anthropocentrique et pour cela anthropomorphique. Les rayons divins dans lesquels naît la science doivent se configurer en homme. L'anthropomorphisme est généralement pris en mauvaise part, comme de prêter naïvement, notamment sur base d'une lecture littérale des Livres sacrés, des comportements humains à Dieu. Je ne le reçois pas ici dans son acception habituelle et lui confère une inflexion dynamique : Dieu est commis par sa justice (qui est d'abord cohérence logique avec soi) à assumer la forme humaine, ne serait-ce que spéculairement. Dans la mesure même où cette assomption ne saurait se confondre avec une incarnation, le logiquement possible (la manifestation en guise humaine n'est pas contradictoire avec

1. La tradition druze n'ignorera pas ce *ḥadīth* mentionné dans les apocryphes *Sijill sarâ'ir al-awwal wa-l-âkhir*, Ms pp. 73, 76, et *Rasâ'il al-Hind*, Ms. p. 169, et récemment par le Shaykh 'Aql Bahjat Ghayth (*Fî Ma'ârij al-rûḥ*, pp. 61, 101). Parmi les explications du *ḥadīth*, rapportées par Mullâ Şadrâ dans l'opuscule qu'il lui consacre, certaines voient dans le cèlement comme une manifestation à soi (*Majmû'at rasâ'il falsafî Şadr al-muta'allihîn*, Téhéran, 1999, pp. 356-357). Notons que Sami Makarem exploite en druze l'idée véhiculée par le *ḥadīth* dans le chapitre de son livre sur Ḥallâj intitulé *Etude unitaire* : " Sans la divine passion d'amour (*'ishq*), *al-Ḥaqq* ne fût pas apparu comme un être (ou univers, *kawn*) humain " (*Al-Ḥallâj fî mâ warâ' al-ma'nâ wa-l-khaṭṭ wa-l-lawn*, Londres, Riyad al-Rayyes books, 1989, p. 87). J'y reviendrai.

2. *Mukhtaṣar al-bayân fî majrâ al-zamân*, f° 3b-4a.

le concept de l'Un) se cristallise comme socle sur lequel se dresse le réellement possible (ce dont la cause est réelle, ici la justice).

Il y a là comme le mouvement inverse de la connaissance mystique. Non pas que j'oppose platement l'ascension mystique à la descente divine. Je veux dire plutôt que le mystique s'élève par degrés du modal au non-modal afin d'espérer entrer en contact avec le sans-mode. Là contre Bahâ'uddîne est d'opinion que c'est à Dieu de prendre figure afin d'être connu. Conformation de pure apparence qui n'est pas mise à disposition. Cette attitude n'est pas à confondre, en tout cas, avec la réponse que fit 'Alî ibn Abî Tâlib à la question de savoir s'il avait vu son Seigneur : " Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas " ¹, car dans ce cas il s'agit sans aucun doute d'une vision intérieure.

Le thème de l'adoration induit que la proximité ne réduit pas la distance ontologique entre le divin et l'humain lors même qu'elle favorise entre eux l'échange interpersonnel.

III. L'ANTHROPOCENTRISME DIVIN

Bahâ'uddîne poursuit, explicitant le sens de son anthropocentrisme : " Autre argument. L'homme, d'entre toutes les créatures, est le but (*gharaḍ*) du Créateur parce que le monde supérieur et inférieur sont à lui et pour lui ².

1. Cité par Suhrawardî, *Opera metaphysica et mystica*, III, Paris-Téhéran, 1970, p. 376.

2. Le monde supérieur désigne le firmament et les luminaires, l'inférieur est celui qui comporte les animaux et les plantes. Tout cela a été créé pour l'homme (p. 534). : adamocentrisme et non hâkimocentrisme. L'argument sert également à disqualifier le plérôme surnaturel de type

Comme les savants s'accordent à professer que le fils d'Adam est la meilleure de toutes les créatures, le Créateur a dû (*wajaba*) se voiler (*yahtajib*) sous la plus noble des créatures, car le contraire de la plus noble des créatures, c'en est la plus vile; et le contraire du savant, c'est l'ignorant. Le Seigneur nous préserve de l'opinion erronée de ceux qui croient qu'Il (s')est (fixé) dans les choses mortes et ignorantes qui ne voient ni n'entendent, qui ne nuisent ni ne sont utiles! ” (p. 529). Là encore, ce n'est pas de l'idolâtrie que notre penseur prend le contre-pied, en tout cas, pas de celle dont le monothéisme doit traditionnellement se défendre. Il dénonce la théorie de la théophanie cosmique comme indigne de Dieu¹. Il est probable qu'allusion est faite aux traditions qui veulent que Dieu ait parlé à Moïse d'un arbre et d'une montagne (cf. *Coran*, 7:143). Hamza, loin de recourir à l'exégèse allégorique², s'en était saisi pour conforter la possibilité qu'un puissant monarque tel que Hâkim méritait encore mieux que “le Créateur (*al-Bârî*) parlât par sa bouche, manifestât en lui sa puissance aux gens

ismaélien puisqu'il implique une réalité créée supérieure à l'homme (p. 457)

1. Il ne lui vient évidemment pas à l'esprit que l'Un puisse comparaître en quelque forme mixte. Il est d'autant plus intéressant d'examiner les arguments d'une Upanishad récente sur la raison qui poussa Vishnou à descendre dans la guise d'un homme à tête de lion : “ Pourquoi parle-t-on de l'Etre divin comme d'un Homme-lion? Simplement parce que, de toutes les créatures, l'homme est le plus fort et le meilleur et que [parmi les animaux] le lion est le plus fort et le meilleur. C'est pour le bien du monde que l'Impérissable, le Souverain suprême prit la forme d'un Homme-lion. Cet homme-bête effrayant est le plus noble des êtres qui se meuvent sur la terre (*Nri-simha Purva Tâpinî Upanishad*, 2-13).

2. Comme un Luther, par exemple, pour qui le buisson ardent observé par Moïse signifie l'humanité du Christ abritant le feu de la divinité (*Dictata super Psalterium*, *Werke* III, p. 385). Un unitaire ne saurait admettre les vers du *Moyse sauvé* (IV, v. 209-210) de Saint-Amant :

“ Quel aspect! Quel miracle! un Dieu se rend visible;
Le feu s'allume au bois sans être au bois nuisible ”.

et se voilât d'eux en lui " (p. 142; cf. p. 154). Bahâ'uddîne devait supposer connu ce raisonnement *a fortiori*. Il est intéressant de noter que le copte Ibn al-Muqaffa' juxtapose les deux types de divine prise de parole (l'un moyennant arbre et montagne, l'autre par l'intermédiaire du corps christique)¹, sans en tirer l'argument d'une dignité plus grande de l'humanité. Ni le chrétien, ni l'unitaire ne soupçonne, comme le fait *Umm al-Kitâb*, que furent transformés en montagnes ceux qui n'ont pas admis l'épiphanie de 'Alî dans le *maqâm* de la divinité².

Le critère adopté par Ḥamza est gnoséologique. Indigne de Dieu est le simple miroir que pourraient être choses et animaux à titre de réceptacles. La créature douée d'intellect mérite, plus que celle qui en est privée, " d'être le voile de Dieu " (p. 142). On ne contresignera donc pas les vers dorés de Nerval qui attachent un verbe à la matière et soupçonne un Dieu caché sous les choses naturelles. Chez Bahâ'uddîne, un degré supplémentaire est observé : c'est la nécessité où se trouve Dieu d'assumer forme dans la figure appartenant à l'espèce qui est son but, manière de dire, en anticipant Baader, qu'il n'a pas voulu être Dieu sans l'homme, espèce à laquelle Son discours s'adresse et de qui Il va réclamer culte. Récusant que Dieu doive se manifester à d'autres créatures que les hommes, la pédagogie divine n'admet pas qu'Il puisse apparaître dans une autre forme que l'humaine. Que l'on compare avec le gnosticisme : " Jésus ne s'est pas révélé comme il était en réalité, mais il s'est révélé comme on pouvait le voir. C'est ainsi qu'à tous ceux-ci il s'est manifesté : il apparut petit aux petits, il apparut

1. *Kitâb Mişbâḥ al-'aql*, pp. 41-42.

2. In *Der Islam*, 1936, vol. 23, p. 72. Bahâ'uddîne récuse (p. 394), comme fauteur de polythéisme, le verset coranique (33:72) qui est à la base de l'idée.

aux anges en guise d'ange et aux hommes tel un homme¹. C'est dire que personne ne l'a reconnu pour ce qu'il est.

Pourtant le système de Ḥamza, dont Bahâ'uddîne dépend totalement, ne manque pas d'éléments hérités du néo-platonisme ismaélien, autant de matériaux qui ne sauraient être élaborés, par principe, en partant d'une connaissance sensible. Pour pallier cette difficulté préjudicielle, Ḥamza a trouvé une parade et forgé un instrument. La parade tient en ceci qu'il aurait reçu de son Maître divin des confidences qui lui permirent de mettre au point sa construction. Je dis parade, parce qu'il rapporte la matière du réquisitoire dressé contre lui : il aurait tout simplement inventé sa doctrine, et l'aurait publiée sans l'assentiment du Calife (p. 152). C'est pourquoi il proteste de sa fidélité à l'enseignement de son Seigneur et déclare s'exprimer en Son nom. Bahâ'uddîne précisera que c'est le Seigneur qui délivra l'ordre exprès à ses ministres de diffuser la doctrine (p. 653). Quant à l'instrument, c'est une clef herméneutique qui noue des correspondances entre les événements du monde (Ḥâkim, Ḥamza, l'antagoniste Darazî, etc) et ceux du plérôme transcendant (l'Un, l'Intellect, Iblîs², etc.) dont la hiérophistoire se récapitule dans ses dépassements successifs. Sorte de lecture anagogique du réel, avant d'être celle d'un texte éventuel (le *Coran* en l'occurrence, ou les *Evangelies* comme s'y est essayé Bahâ'uddîne).

1. *Evangelie selon Philippe*, NH II, 3, pp. 57-58.

2. L'étude des processions et du problème du mal sont hors de mon propos car ils ne déterminent pas la subcarnation. Je voudrais quand même souligner ce trait que la raison psychologico-historique pour laquelle la doctrine unitaire ne fait pas de Satan l'ennemi de Dieu, mais seulement le concurrent de Ḥamzâ, s'explique (dans une perspective généalogique) par cela que Darazî, qui aurait tenté d'usurper son rang, avait reconnu la divinité de Ḥâkim! Son unique faute, vis-à-vis de ce dernier fut qu'il avait divulgué la Révélation (le *kashf*) prématurément et sans précautions (cf. p. 92).

Le Seigneur se manifeste *comme* homme, mais aussi *pour* l'homme qui est son but. La condescendance divine n'emprunte toutefois pas le chemin de la crucifixion. Le salut proposé, qui est de type gnostique, ne s'accompagne pas des humiliations majeures que sont la chair et la Croix, car pas plus qu'il n'abdique sa transcendance, il ne se dépouille de sa majesté. La miséricorde divine, précise Ḥamza, consiste en ceci que Dieu se révèle pour être adoré comme existant manifeste (p. 142).

Il est à noter que si l'anthropocentrisme divin exprime une idée forte de Bahâ'uddîne, le *Kashf al-ḥaqâ'iq* de son maître aurait pu donner lieu à un intellectocentrisme divin. En effet, le *summum opus Dei* fut le fruit du jour premier et destiné sans doute à être l'unique, n'était la pique d'orgueil qui provoqua la production de l'Antagoniste, de l'Ame et du monde. Je dirai donc que le principal but du Principe est l'Intellect bien que manque dans les *Epîtres de la sagesse* la mise en équation de la faute initiale et de la création réparatrice (qu'on repère dans l'ismaélisme ṭayyibite).

IV. L'ANTHROPOCENTRISME HUMAIN

L'homme est soumis à un tropisme théocentrique comme la boussole cherche le pôle. C'est d'ailleurs en la connaissance du Principe que se résume toute son aspiration profonde. Cette orientation, on le sait, dépend de sa capacité d'appréhension laquelle est indissociable de la sensibilité. Je rappelle qu'en dépit de son intégration du platonisme à sa doctrine de la réincarnation, la doctrine unitaire n'admet pas l'existence de l'âme désincarnée, y compris dans les fins dernières, en sorte que l'âme ne connaît pas sans la médiation de son corps, comme Bahâ'uddîne le soutient avec force (p. 679). Comprendons que les restrictions imposées à nos facultés de connaissance ne sont pas momentanées ou susceptibles d'être levées. Etant par

essence incorporel, et ne pouvant donc être saisi par l'entendement humain (lequel est forcément tributaire de l'intuition sensible), son image distincte n'étant pas non plus contenue de façon innée en l'âme, le Principe risque d'être, pour cause d'agnosticisme, nié en son existence même.

"Vous avez connu votre Dieu, ô gens de l'unification" clame Bahâ'uddîne. Et ceci par la seule grâce de l'opérateur historique que fut le dévoilement. En effet, poursuit-il, "ce qui n'est pas déterminable (*lâ yuhadd*), n'est pas qualifiable et connaissable par aucun sens, autant dire qu'il n'est pas" (p. 534). Loin de penser toutefois avec Averroès jugeant de la croyance des gens du commun qui ne tiennent pour existant que ce qui est imaginable ou sensible que pareille doctrine confère un corps à Dieu¹, ce qui par là-même rend inutile sa théophanie anthropomorphe, le docteur druze tient que tout l'enjeu consiste dans la nécessité d'une appréhension sensible en dépit de l'incorporéité divine.

L'homme étant tel, Dieu ne peut donc s'attester à lui qu'en une forme tombant sous les sens. On voit comment le paradigme de l'incognoscibilité (couplé au primat de la *cognitio sensitiva*) commande les décisions théophaniques. Inversement, n'ont pas recours à la subcarnation tous ceux qui, à l'instar des gnostiques, ouvrent à l'intellect humain (ou à son cœur, il importe peu ici) accès au monde du *Malakût* (l'imaginal) ou même du *Jabarût* (le divin). Les intelligibles, pour Bahâ'uddîne, ne peuvent être saisis moyennant une extase hors du *Mulk* (le sensible) qui émancipe l'âme du corps : "Sachez, chers frères, que la forme apparue aux adorateurs paraissait aux yeux charnels. Comme nous le constatons, les hommes naissent ignorants, ne sachant que ce qu'ils lisent et apprennent, sans accès

1. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an manâhij al-adillat*, Beyrouth, Dâr al-âfâq al-jadîdat, 1982, p. 79.

possible pour eux à la connaissance des intelligibles, tels qu'ils sont, sinon par les sensibles. La sagesse a prescrit que leur fût manifestée une forme à eux semblable. Cette forme leur était donc homogène par l'espèce " (p. 340). Il y a dans cette pédagogie divine comme une sortie délibérée du chœur des néo-platoniciens. Elle implique une exaltation de la corporéité et partant de sa sensorialité en tant que supports de toute connaissance, y compris divines (cf. p. 591). Les anges sont parmi nous, ils mangent et boivent, clame le Shaykh 'Aql druze Bahjat Ghayth¹. De toute évidence, le druzisme ne prête pas le flanc à la flèche décochée par Oetinger à l'idéalisme caractérisé comme effarouchement devant la matière. L'enjeu n'en est pas uniquement gnoséologique, il est proprement métaphysique et existentiel. Tout se passe comme si l'on mettait en pratique l'adage stoïcien par excellence : le monde est notre patrie.

L'anthropocentrisme en la démarche de Bahâ'uddîne n'est plus celui que nous avons déjà relevé, de l'homme comme but de Dieu. Il est ici humain en ce que la divinité se plie aux conditions transcendantales de celui qui est, par ailleurs, Son but. Cette sorte d'empirisme phénoméniste qui semble donner trop d'empire à la sensation (quand bien même elle demeurerait sous le rayon de l'entendement) et qui veut qu'à l'homme n'échoie qu'une connaissance *ad modum humani* entraîne une première conséquence, qu'un

¹ *Al-Kalimat al-tayyibat*, Beyrouth, Dâr al-duhâ, s.d. (2000), p. 62.

Makarem (*The Druze Faith*, p. 58) soutient que les *hudûds* assumèrent des formes humaines en l'an 1017, ce qui est douteux pour diverses raisons, la première étant qu'ils sont incarnés dès le commencement, la deuxième étant que l'incarnation (et la réincarnation) ne sauraient en toute rigueur passer pour l'assomption d'une forme (mais, à la limite, d'une matière). Il suit de là qu'ils naissent comme tout le monde et ne peuvent donc comparaître sur la scène du monde en l'année du *kashf*. D'ailleurs dans la dixième épître **Ĥamza** évoque ses missions antérieures (p. 94).

aristotélicien eût agréée : comme l'esprit humain ne peut exister sans matière corporelle, il lui est nécessaire de recourir aux images¹, disons à une ressemblance d'univocité. Deuxième conséquence : Dieu, s'Il veut être connu, doit se communiquer en une image humaine offerte à l'appréhension des sens (le terme de *manifestatio* ne signifie-t-il pas selon son étymologie : heurté avec la main?). Et cette décision entre dans le cadre du possible, car l'être n'y répugne pas (autrement dit, son effet n'est pas contradictoire). De quoi rappeler l'argument de Hamann explicitant le principe de la connaissance humaine par la communication des idiomes divins et humains, car tout ce qui est divin est aussi humain². Il est manifeste que cela exclut tout mode excessif de connaître, évidemment celui où le connaissant excède le connu, mais tout aussi bien celui où, entraîné vers l'objet qui l'excède, il s'élèverait au-dessus de lui-même, car à l'esprit il n'est pas donné de se délester du corps et de s'affranchir de l'univers physique.

Il n'y a pas d'autre preuve de l'existence de Dieu que son dévoilement en guise humaine³. La théologie unitaire est rigoureusement une théologie révélée qui ne fait pas fond sur un texte sacré (la vétusté de toute lettre est solidaire de tout événement de l'esprit divin s'avérant en personne dans l'histoire). Elle peut se permettre de faire l'économie d'une théologie rationnelle. Un druze s'en consolera en faisant fond sur ceux des grands philosophes dont il a fait des incarnations des *hudûds*, mais outre que leurs théologies ne seront jamais pour lui que des théorisations implicites des subcarnations antérieures, je

1. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, a. 7, Resp.

2. *Dernier avis du chevalier de Rose-Croix sur l'origine de la langue* (in *Méditations bibliques*, p. 247).

3. Il est étonnant que Bahâ'uddîne ne fasse pas exception pour les *hudûds*, notamment le premier d'entre eux depuis toujours uni au Principe!

dois, en bonne méthode, me contenter personnellement de dégager l'esprit qui anime les *Epîtres de la sagesse*.

V. MANIFESTATION ET VERIFICATION

Comme rien n'est certifié, sinon par sa vérité monstrative (*ḥaqīqiyyat*) (*Epîtres*, p. 527), Bahâ'uddīne est amené, de proche en proche, à rappeler le noyau de la doctrine de la divinité économique : " S'Il était resté occulté, l'Adoré n'eût pu être vérifié (*taḥaqqāqā*) et certifié selon ce que les ministres ont indiqué " (p. 530). La sentence doit être comprise dans la solidarité de tous ses termes : *Adoré* désigne Dieu dans sa relation cultuelle aux créatures avec lesquels Il noue pacte de reconnaissance mutuelle. Or d'après ce qui a été dit plus haut (ch. II, § I), il n'y a guère d'adoration possible en esprit et en vérité sans théophanie. La vérification signifie donc la manifestation en tant quelle existencie la divinité au sens de lui conférer la présence sous le *déguisement* de la corporéité, présence sans laquelle l'adoration ne saurait être admise en certitude. C'est pourquoi Ḥamza précise : " Il s'est existencié pour eux " (p. 229). Condescendance sans abaissement au sens chrétien du terme, mais qui opère aussi l'élévation des créatures. Le témoignage des *ḥudūd* (ces dignitaires comme limites qui circonscrivent les champs concentriques où s'exprime et s'intensifie le pouvoir divin) sert de caisse de résonance à cette authentification nécessaire qui traverse les âges, car eux aussi viennent à l'être visible selon les besoins économiques de l'attestation. Bahâ'uddīne ne se fera pas prier d'ajouter, dans la même épître, que Ḥamza s'est distingué par cela qu'il a appelé à reconnaître un " Adoré manifeste ", Hâkim étant " le Dieu existant " (p. 531). N'est-ce pas décliner la pensée audacieuse, et même bouleversante, que l'Un n'existe pas sans les hommes, et que bien éloigné de leur être contraire, il vient auprès d'eux, par

pure philanthropie, comme l'un d'entre eux? Et cela n'est-il pas assez? De fait, par cela que l'enseignement dogmatique des ministres fut en permanence authentifié par le Seigneur qui leur a tout appris¹, par cela aussi, qu'à l'encontre des apôtres de Jésus, ils véhiculent d'âge en âge la gnose, il ne leur a pas paru important, à notre grand regret, de rapporter les paroles du Dieu subcarné. Fait aussi cruellement défaut la narration d'une visite à Hâkim, ou ne serait-ce que celle des péripéties d'une rencontre emblématique. Jamais une description de la scène. Point de dramaturgie. Rien sur les questions qu'on lui a pu poser². On est en droit de douter qu'il ait eu besoin d'enseigner, puisque l'Intellect incarné en sait assez. Le Principe ne l'a-t-il pas instauré comme dépositaire de ses secrets dès avant la fondation du monde?³. J'irai jusqu'à dire que ce n'est pas la parousie qui

1. Voir la biographie de Ḥamza dans le *Kitâb 'Umdat al-'ârifîne* (III, ch. 14; Ms, III, p. 78) d'al-Ashrafânî.

2. On ne peut compter, pour y suppléer, ni sur le très mystique *Sijill sarâ'ir al-awwal wa-l-âkhir* censé rapporter des propos dictés à Ḥamza et les *Rasâ'il al-Hind*, car outre que ce ne sont que des pseudépigraphes récemment mis en circulation et dus sans doute à la même plume (la Correspondance indienne se déployant autour d'un noyau authentique, la *Risâlat al-Hind* de Bahâ'uddine, la LXI^e des *Epîtres*), ils reflètent mal les enseignements originaux, et par endroits les subvertissent), ni évidemment sur les romans même lorsqu'ils laissent à croire qu'ils épousent le point de vue druze. A cet égard, celui de Nerval tient de la trahison, car l'histoire de son Hâkim censée être rapportée par un shaykh druze relève de la psychiatrie (encore que le conte du sosie (*shabah*) du Calife ait été colportée par l'*Histoire de Yahyâ ibn Sa'id d'Antioche*, *Patrologie orientale* vol. 47, fasc. 4, p. 412). Le livre de critique-fiction de Mârûn 'Abbûd intitulé *Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî. Zawba'at al-duhûr* qui entend soutenir que l'éminent poète avait adhéré à la nouvelle foi, relate une discussion entre Tamîmî, le deuxième ministre de la Convocation, et le Calife qui n'a rien que d'anodin et n'accrédite pas l'idée que ce dernier ait été plus qu'un homme converti tardivement à l'ascèse.

3. Taqiyy al-dîn, *Mukhtaṣar al-bayân fî majrâ al-zamân*, f^o 7a.

importe, mais le seul fait de la parousie. Imaginons l'Evangile réduit à l'épisode de la Transfiguration, ou plutôt à l'affirmation qu'elle a eu lieu! On n'aurait que faire de quelque collection que ce soit d'*ipsissima verba*. Le Seigneur est puisqu'il s'est révélé, et cela suffit.

VI. L'EXERCICE PARADOXAL DE LA PUISSANCE DIVINE

La doctrine chrétienne de l'Incarnation affronte le dilemme de l'humiliation de Dieu qui paraît incompatible avec ses prérogatives, voire sa nature, et cherche à accommoder puissance et faiblesse, grandeur et humilité, voire impassibilité et souffrance. La considération des seuls premiers termes est traditionnellement de nature à affermir la résistance à l'idée. Comment la puissance divine se fait impuissance humaine ou s'y lie, et comment l'activité suprême du Créateur tolère l'extrême passivité de la Croix, tel est le paradoxe. Le jacobite Ibn Zur'â avait soutenu, dans son *Traité sur l'Union*, que la grâce de l'Incarnation ne pouvait manquer à l'humanité pour cause d'avarice ou d'impuissance divines¹. Hamza dénoue sans difficulté le nœud du dilemme : il tient que la théophanie est une proximation (*tadânâ*) sans abaissement (*lâ yatadallâ*) (p. 230). Fait remarquable, Bahâ'uddîne considère qu'une indigence volontaire est l'expression nécessaire de la puissance. Ce qui suit est une pièce de choix dans une logique de la possibilité de la théophanie.

“ Tout le monde s'accorde également à dire que le Créateur est puissant (*qâdir*). Où serait sa puissance s'il s'occultait (*ghâba*) tout le temps sans se manifester? Ne serait-il pas incapable de se manifester? De plus, s'il se

¹. Paris arabe 174, f° 49b.

manifestait tout le temps sans pouvoir s'occultier, il serait incapable d'occultation. Et s'Il s'était manifesté dans toutes les manifestations en une forme unique et une modalité (*hâlat*) unique, ce serait marque d'incapacité. Quel serait ce Dieu pour celui qui prétendrait avoir un Dieu occulté, incapable de manifestation? (Or) l'incapacité (*'ajz*) ne constitue pas un attribut du puissant (*qâdir*). Le Seigneur est le Dieu des premiers âges et des derniers, puissant en tous les états : Il s'occulta et se manifesta en des manifestations multiformes. Il s'est manifesté dans la détermination (*hadd*) de l'enfance, puis dans (celle de) la perfection (*kamâl*)¹. Son corps a été frappé de maux quant à l'apparence extérieure (*fî zâhir al-amr*) afin qu'il n'en fût pas incapable. Il est ainsi avéré que l'incapacité chez le puissant est puissance!" (pp. 529-530).

Dans ces trois mouvements la puissance est rapportée au pouvoir des contraires. L'auteur eût été sans doute plus embarrassé si on lui avait offert les notions de bien et de mal pour juger de son talent dialectique².

Dans un glissement insensible de la logique de la possibilité à celle de la nécessité, il semble ne pas admettre qu'une puissance puisse demeurer à l'état potentiel. Sa réponse à la question : *où serait sa puissance s'Il s'occultait*

1. C'est-à-dire de la figure de l'homme accompli.

2. Il est fondamental pour les *Epîtres de la Sagesse* que le Seigneur n'a pas d'Antagoniste, au contraire de l'Intellect. Il n'est de dualisme que second si bien que seule la réalité créée est soumise à une structure antinomique, on pourrait même dire dialectique puisque l'Ame universelle procède substantiellement et fonctionnellement du conflit. C'est que l'adversaire, Iblîs, est unitaire comme l'Intellect (puisque l'orgueil ne conduit pas à vouloir supplanter le Principe), ce que confirme l'approche généalogique (et non doctrinale) qui montre Darazî guère moins zélé que Hamza dans la confession de la divinité de Hâkim. Selon *Kashf al-haqâ'iq*, Iblîs a été suscité par le Seigneur à partir de l'infatuation de l'Intellect qui s'est complu en lui-même (p. 133). Précisons : si l'un en est la cause efficiente, l'autre en est la cause matérielle.

en permanence? paraît devoir être : nulle part. Mais ce n'est guère ce que laisse entendre son discours, du moins en première approximation, car il répond par une question : *ne serait-Il pas incapable de se manifester?* qui laisse à craindre que le doute s'insinue dans les esprits. Encore une fois, le présupposé gnoséologique imprime sa marque sur le raisonnement : une puissance qui ne s'exerce pas en se montrant doit être tenue pour nulle, autant qu'une volonté qui serait si libre de se vouloir qu'elle renoncerait à soi. Notre auteur ne va pas jusqu'à libérer absolument cette puissance, puisque non seulement elle est tenue par la justice à la seule manifestation anthropomorphe, mais elle est également liée à son *Nâsût*, j'entends par là que le Principe se manifeste moyennant ce qu'Il est (*huwa hiya*) et guère par ce qu'Il n'est pas, tel homme.

Qu'elle doive également, pour se prouver, procéder à une occultation, c'est ce qui préserve certes la liberté vis-à-vis des contraires, car elle ne saurait se lier définitivement à la manifestation en tant que telle sans se nier elle-même en sa spontanéité. Se celer dans la guise humaine puis se découvrir, cette oscillation est l'empreinte du nécessaire dans la puissance et non le caractère de l'abyssalité d'une liberté qui n'est précédée que d'elle-même et donne gratuitement à connaître l'essence.

Hamza insiste en effet sur le fait que le Seigneur se manifeste dans la forme humaine comme il l'entend (p. 77). Une vie est faite d'avancée et de recul, de systole et de diastole, car du Seigneur il dit encore que l'occultation équivaut à un retour à soi (p. 230). De là vient la mise en cause des shî'îtes qui exigeraient une présence permanente du Seigneur dans la succession des Imâms (p. 680). Mais l'idée nouvelle qui point assure aussi que la puissance s'exerce selon la libre résolution du Principe et ne saurait s'astreindre à l'enfouissement en ce dont on ne peut parler que depuis la mise en œuvre de la manifestation. Rien sans doute ne forçait Dieu à créer. Il a suffi qu'Il le fit et exigeât

adoration pour que Sa liberté se liât et obéît aux conséquences de son propre choix.

Sur quoi s'arc-boute, dans le deuxième mouvement, la théorie des cycles de la théophanie (cf. p. 77) selon laquelle le Principe s'est manifesté au moins en dix Stases (*maqâm*), en la dernière desquelles, Hâkim, Il s'est révélé en sa vérité afin d'être unifié et adoré (cf. p. 342). Il en résulte qu'Il s'est retiré du théâtre du monde autant de fois, à ceci près que la dernière, correspondant à la mystérieuse disparition de l'Hôte aux mœurs impénétrables le 27 shawwâl 411 (12 février 1021), est présentée, contre la thèse de l'assassinat, comme une occultation volontaire, mystérieuse et surtout temporaire dont on attend qu'elle s'achève bientôt et inaugure l'ère où l'unitarisme imposera universellement sa marque, par la force si nécessaire, mettant un terme aux tourments d'une communauté brutalement désancrée et à la sujétion honnie au successeur du Calife (qu'il n'est pas question de faire passer ni pour son fils ni pour un nouveau *maqâm*!) L'excès même de la présence interdit, pour ainsi dire, sa pérennité et fixe la saveur d'une piété disposée à admettre l'éclipse du rayonnement visible. Alors que les ascendants directs du Calife bénéficient du sceau de la divinité, son fils s'en trouve privé. Cela qui semblerait un trait de l'esprit de vengeance qui anime des opprimés ou, si l'on préfère, cela qui assumerait une prise en compte raisonnée des événements, puise sa signification théologique de la saturation que représente la plénitude de l'épiphanie divine en la personne de Hâkim.

Une telle disposition des actes divins engage une conception de la révélation graduelle reconnue dans une succession contraire qui progresse vers l'ultime parousie. Ce qui revient à imposer au va-et-vient de la manifestation-occultation une direction. Pour autant que l'on prenne en compte l'optique de Bahâ'uddîne, le "comme Il veut, quand Il veut" de Hamza devrait être reconsidéré avec le signe d'une atténuation.

La thématique du pouvoir d'occultation atteint, par delà la cible shî'ite, le dogme chrétien de l'Incarnation. Quand bien même on serait en droit de douter que Bahâ'uddîne l'ait eu présent à l'esprit en cette occurrence, la comparaison ne laisse pas d'être instructive. Alors que le Dieu unitaire se dévêt à sa guise de la forme humaine, le Christ n'en reçoit guère pouvoir. L'union hypostatique est non seulement unique au sens d'irréitérable, elle est d'abord définitive, si bien que pour nombre de théologiens, le Fils éternel n'agit plus en dehors de son humanité. Lui qui ne se prévaut pas de son égalité avec Dieu dans la *morphè theou*, assume irréversiblement la nature humaine, si bien qu'il n'a plus pouvoir de s'en désenclaver. La décision suprême tient ceci de l'extrême sérieux qu'en elle le pouvoir absolu s'inverse en passivité dernière : l'Ascension ne saurait comporter une restitution ou une scission. Elle tient davantage de l'apothéose de la nature humaine.

Troisième mouvement : le docétisme autorise à parler de misères physiques sans avoir à repenser le concept de puissance. Quant l'incapacité est un effet spéculaire de la puissance, la théophanie se fait elle-même support de la gnose de la puissance contradictoire.

En conclusion, la liberté dynamique de Dieu chez notre penseur tranche avec l'impassible liberté de l'Un à laquelle le néo-platonisme avait habitué la plupart de ceux qui ont recueilli son héritage. Dieu n'agit pas conformément à Sa nature à l'instar d'un principe substantiel, mais selon Son choix. Mais à partir de ce point, le voici comme soumis à la double sollicitation de Sa justice et de Sa puissance qui rythment les mouvements de sa nécessaire théophanie.

VII. LA NECESSITE DE LA LIBERTE HUMAINE ET LA DIALECTIQUE DE L'AFFRONTMENT

L'Epître revient sur l'occultation que Dieu s'impose et qui est de nature à ouvrir l'espace moral de la dichotomie et de l'élucidation. " S'Il s'était manifesté sans s'occulter, l'adoration eût été une nécessité et une obligation : tous les habitants auraient été égaux. Tous seraient tombés d'accord à Son sujet. C'eût été un signe d'incapacité, dans la création, que tous les hommes fussent savants, sans le moindre ignorant parmi eux, tous unitaires, sans le moindre associateur (*mushrik*). Le monde aurait été soumis à la nécessité, sans récompense possible ni châtiment, car la personne contrainte ne bénéficie guère de récompense et n'encourt pas de châtiment. C'eût été l'incapacité même s'Il n'avait pu manifester (*izhâr*, soit ici *distinguer*) le savant et l'ignorant, le déficient et le vertueux, la chose et son contraire afin que fût rendue parfaite (*tukmal*) la puissance et accomplie (*tatumm*) la sagesse, que fût vérifié [ou reconnu] l'Adoré et que se manifestassent tous les ministres, gens d'assistance et de rectitude " (p. 530).

Merveilleux paradoxe! Le Seigneur, vacillant entre les contraires, après s'être astreint à la manifestation, se plie à la nécessité de l'occultation afin de garantir la liberté humaine! Il ne s'en remet pas pour cela à l'action de l'Antagoniste, du moins pas en première approximation¹. Une comparaison avec Pascal permettra de mettre en évidence l'originalité de l'argument. Le Janséniste admet que Dieu a résolu de racheter les hommes, mais il s'empresse d'ajouter qu'il est

¹. L'Antagoniste possède aussi un pouvoir discriminant en éthique, puisque c'est en surmontant ses insinuations que se découvre l'homme vertueux. " *Lawlâ burûz al-Diddi, mâ bâna fâdilu* ", énonce un poème du Shaykh al-Fâdil (in *Al-Ghurar al-khams al-hisân*, Ms, p. 47).

légitime que Dieu prononce sur certains une parole de réprobation en raison de leur endurcissement. C'est qu'il aurait pu bousculer leurs résistances, être reconnu en sa vérité foncière et son enseignement reçu pour vrai rien qu'en se découvrant avec l'éclat de sa divinité, comme au jour de la Transfiguration. " Tant d'hommes se rendant indignes de sa clémence, il a voulu les laisser dans la privation du bien qu'ils ne veulent pas. Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine, et absolument capable de convaincre tous les hommes, mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée, qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là; et ainsi, voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas"¹. Si le salut est dans la confession que Jésus est le Verbe, alors l'Incarnation se camoufle elle-même assez pour perdre ceux de qui elle ne veut pas être soumise à la vérification. Tout est donc joué d'avance. Ce n'est pas la liberté humaine que le Dieu dissimulé dans son humanité entend préserver, car précisément l'endurcissement en est déjà le contraire.

En revanche, l'unitaire table sur le mérite individuel. La possibilité de salut est offerte à tous *effectivement*². C'est pour que cette possibilité demeure telle que le voilement est mystérieusement inhérent à la manifestation et que l'occultation lui succède. Ce n'est pas de ne guère chercher le Dieu manifesté qui cause la perte, c'est de ne pas savoir le faire et de s'établir à jamais dans l'ignorance soit en

¹ *Pensées*, Br. 430.

² Ce point important conduit au rejet du prédéterminisme au profit de la liberté et de la rétribution (cf. Tanûkhî, *Mîthâq ya'nî hujjat wa-ribât al-khalq*, f° 33a).

voyant en Hâkim un homme à notre semblance au lieu de constater le Créateur moyennant un regard purifié et l'appoint du témoignage des ministres, soit de diviniser un homme, Jésus ou 'Alî. La variabilité dans le choix des hommes dépend donc du degré de gnose, cette verticale qui lie deux mondes. Tel est l'espace moral que le cèlement se doit de préserver. Mais cet espace est lui-même soumis à une fissure nécessaire qui met aux prises savants et ignorants. Résulte de la puissance divine la manifestation de la dichotomie. Par quoi s'explique le refus d'accorder aux âmes la réminiscence des vies antérieures, car tout le monde serait omniscient à l'égal de Dieu (pp. 535-536) et de l'Intellect, son agent lors de la création, qualifiée aussi de Cause première¹. La peine encourue est de nature intellectuelle, puisqu'elle consiste dans une rétrogradation dans la gnose (cf. p. 171).

Il n'est évidemment pas dû au hasard que la mention de l'affrontement intervienne dans un propos sur l'occultation. Il y a à cela des raisons historiques. Pour peu que les tenants de la doctrine se découvrent minoritaires et doivent souffrir, comme il advint de l'unitarisme, l'apostasie de nombre de ses fidèles au gré des persécutions, une dramaturgie de la non-parousie se met en place ou est simplement ravivée. De fait contingent, l'échec temporel de l'apostolat et le retour sur la foi jurée acquièrent consistance métaphysique. C'est ainsi que la prédication ismaélienne nizarie, réfugiée dans les contreforts d'Iran et de Syrie, concevra une opposition universelle et radicale, quoique n'affectant pas l'essence du Principe, entre tous les tenants du littéralisme et ceux de l'ésotérique. Naşîruddîne Tûsî définit la foi par la capacité de reconnaître l'Imâm, les

¹. Sur ce dernier point, cf. *Kitâb al-nuqaṭ wa-l-dawâi'ir*, p. 34 (cause première, p. 31).

incroyants étant rejetés dans la sphère de l'opposition¹. Mais Sijistânî qui compose son œuvre dans des conditions meilleures pour l'ismaélisme répugne à de telles exagérations de sorte que son Mahdî accueille les obstinés dans la pure religion spirituelle².

La convocation unitaire change de statut : elle devient, par le scandale qu'elle suscite, le signe de contradiction qui permet de départager l'infidèle et le fidèle (p. 663). D'être aux abois, voici ce qui permet à la Communauté d'identifier le faux croyant, puisqu'il ne manque pas de changer de veste, et de le séparer de celui qui a misé à fonds perdus sur le Dieu révélé. C'est pourquoi Bahâ'uddîne appellera celui-là l'hypocrite apostat (p. 663), ce qui laisse à entendre qu'il avait embrassé la foi unitaire par pur opportunisme, par crainte ou pour se ménager les faveurs du prince. Alors que l'occultation, avec al-'Alî al-A'lâ, celui qui avait ouvert la marche, avait été provoquée par la non-reconnaissance de l'Un, le changement de "chemises" visera à déconcerter et cribler le genre humain (pp. 271, 340). S'il permet de s'adapter aux conditions d'apparition propres à l'humanité, le vêtement travestit autant qu'il révèle, et son remplacement provoque un surcroît de perplexité. En comparaison de Schelling, les deux penseurs semblent prendre trop au sérieux l'épreuve du voilement. Considérant que le monde n'est autre que l'être divin suspendu (ou voilé, comme chez Schneour Zalman), le philosophe allemand imagine qu'à ceux qui L'auront nié Dieu pardonnera pour l'amusement qu'ils Lui auront procuré d'avoir donné dans le panneau³. C'est que la christologie luthérienne suggère à Schelling l'idée que c'est toujours à la

¹. Cf. *Rawdat al-taslîm*, pp. 124-125, 189-192.

². *Kashf al-Mahjûb* (Le Dévoilement des choses cachées, tr. H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988, p. 115).

³. SW XII, p. 92.

faveur du contraire que l'Eternel, sans S'altérer en ce qui Le dissimule, accomplit Ses desseins¹.

Il y a pourtant une différence entre la simple épreuve et la discrimination. La première précipite dans l'ignorance, tandis que la deuxième la présuppose et se contente de porter l'individu de la puissance à l'acte. Ṭūsî tomberait d'accord avec Bahâ'uddîne pour énoncer la nécessité phénoménale de l'opposition. Mais il se croirait amené à admettre que les jeux sont déjà faits, car on appartient de soi à la sphère de l'opposition. Doctrine qui stipule un aveuglement insurmontable en dépit d'une attestation suffisante de la théophanie en l'Imâm². Pour Bahâ'uddîne, si tel n'est pas le cas pour les infidèles, puisque la convocation s'adresse à tous, il en va ainsi pour ceux qui sont restés dans le fond de leur cœur adeptes de la foi unitaire. L'argument allégué ne s'appuie pas, comme chez Ṭūsî, sur un transport de la puissance à l'acte, il implique plutôt un passage de l'implicite à l'explicite : " De ce que ceux qui L'ont unifié en notre temps l'avaient déjà fait dans les ères précédentes, il n'est de meilleure indice que leur adhésion lorsque les y appela le *Qâ'im al-zamân* [Ḥamza] " (p. 536; cf. p. 532). Est-ce que la croyance en la métempsychose a quelque chose à dire sur l'affrontement?

1. Cf. SW XIII, pp. 272, 304-305. Le vêtement comme métaphore de l'Incarnation se lit chez Luther (*De Servo Arbitrio, Werke* XVIII, p. 685).

2. La généralisation n'est pas de mise, car il est des documents druzes tardifs qui font dépendre très nettement la gnose salvifique de la grâce divine : " Notre-Seigneur a formé ses créatures dans l'obscurité. Il les a ensuite aspergés de Sa lumière. Qui fut atteint par cette lumière trouva, et celui qu'elle rata entra dans la ténèbre de son errance " (*Sijill sarâ'ir al-awwal wa-l-âkhir*, p. 74). Une grâce, mais elle-même aveugle.

VIII. MÉTEMPSYCHOSE ET AFFRONTMENT

L'affrontement est ce crible qui permet de déterminer si l'on fut unitaire depuis toujours, c'est-à-dire dès les premiers cycles. Celui d'al-Bâr s'était achevé sur une désaffection inclinant au *shirk*, de sorte que Sa colère suscita la série des Prophètes (cf. p. 120). Ḥamza ne dit pas si des unitaires restèrent fidèles et s'ils furent obligés de se soumettre aux religions légales. La phrase de Bahâ'uddine sur ceux qui avaient unifié le Seigneur auparavant permet de répondre par l'affirmative. C'est ce sur quoi, en tout cas, prend appui l'exégèse de Tanûkhî, intéressante comme toujours.

Les unitaires, dénommés ici *ahl al-ḥaqq* par opposition aux fils des ténèbres (*abnâ' al-zulmat*), se sont dissimulés, tels des passagers clandestins, dans les religions légales successives, et n'ont pu révéler leur véritable foi, cachée (*mastûr*) dans leurs cœurs, qu'avec le dévoilement de Ḥâkim et l'ordre qu'il leur a donné de proclamer à tout venant sa divinité¹. Comprendons qu'ils sont *tous* entrés dans la *sharî'at* de Noé, et n'en sont sortis que pour pénétrer dans celle d'Abraham, avant d'aller se fondre dans les nouvelles religions dominantes, celles de Moïse, de 'Isâ et de Mahomet pour se mettre enfin sous l'aile de Muḥammad Ibn Ismâ'îl. Avec l'apparition du *ta'wîl*, ils firent donc acte d'allégeance à l'ismaélisme tout en préservant leur propre conviction². Ce mouvement est résumé en trois moments compris comme une montée vers la vérité : *tanzîl* (*ẓâhir*), *ta'wîl* (*bâṭin*) et *tawhîd* (*bâṭin al-bâṭin*), ce dernier s'échappant de ses cosses au moment où il se renverse en

1. Tanûkhî, *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 300.

2. *Ibid.*, p. 91.

dévoilement (*kashf*)¹. Plusieurs en restent au moment qui leur correspond. En effet, Tamîmî enseigne qu'il y a trois genres de personnes : ceux du *zâhir*, qualifiés de musulmans, ceux du *bâtin*, appelés croyants (*mu'minûn*), et enfin les unitaires (p. 277). Seuls les unitaires migrent en bloc d'une nef à l'autre.

On dira de la Révélation qu'elle répond à un besoin immanent, car la vérité veut se montrer elle-même dans un cœur sans tremblement. La lumière qui scintille dans les ténèbres aspire à illuminer le monde. Ceci entraîne toutefois la conséquence que la convocation a été obligatoirement adressée à toute l'humanité, ce qui serait évidemment propre à rendre cette dernière définitivement responsable devant le Dieu subcarné². La fiction d'un message parvenu en une génération aux confins de la terre habitée confirme que la miséricorde divine n'exclut personne, mais pour que la clôture de la Convocation unitaire ne lèse pas les générations futures, il faut que ce soient les unitaires qui se réincarnent en des unitaires et les infidèles en des infidèles, ce qui explique, par la même occasion, que l'on ne soit pas autorisé à se convertir au druzisme. Bien que la croyance que la réincarnation d'un unitaire ne se puisse hors de la Communauté semble aujourd'hui objet de débat parmi les

1. Cf. *Ibid.*, pp. 250-251. Le *ta'wil* est plus proche de la vérité que le *tanzîl* (*Ibid.*, p. 316). Un point reste à éclaircir. Comme Dieu s'est déjà subcarné au temps des trois califes qui ont précédé Hâkim, le *ta'wilisme* est déjà travaillé par son dépassement. De là vient qu'après ses exégèses de l'Évangile et du Coran, Tanûkhî consacre ses efforts à dégager le sens unitaire des *majâlis* d'al-Mu'izz (formule qui apparaît p. 230), ce dernier ne pouvant afficher sa divinité puisque encore dans le cycle de l'occultation (cf. pp. 294, 299).

2. Cf. *Ibid.*, pp. 89, 199. Taqiyy al-dîn a fort bien résumé la chaîne des conditions : pas de récompense sinon après obéissance, et pas d'obéissance sinon après la gnose (*'urfân*), pas de châtement sinon après infidélité (*kufr*), et pas d'infidélité sinon après la foi (*Mukhtasar al-bayân fî majrâ al-zamân*, f°23a).

druzes¹, en raison notamment des présentations édulcorées du ressort de la métempsychose², sa négation mettrait en péril l'essence même de la Convocation qui ne s'est close sur elle-même, recrutée d'amertume, qu'en conférant une signification supérieure à la répression sanglante qui s'abattit sur elle. Il faut croire qu'il a fallu rappeler ce dogme élémentaire puisque la troisième des *Rasâ'il al-Hind* n'a pas manqué de souligner que le fidèle renaît fidèle et l'infidèle infidèle. Or voici ce que révèle le regard rétrospectif de Tanûkhî adaptant un dit imâmite qui assure fonction de pierre angulaire de l'édifice : Celui qui, lors du cycle du dévoilement (*kashf*) n'a pas reconnu que Hâkim est en réalité le Seigneur, meurt de la mort du païen (ou de l'infidèle, *jâhiliyyat*), c'est-à-dire d'une mort éternelle (*mawtat abadiyyat*)³. Dans la tradition shî'ite, la mort du païen signifie la damnation. Ici elle équivaut à ne jamais devenir unitaire par une sorte d'ignorance invincible contractée lors de l'antique apostasie⁴. En revanche, l'unitaire ne perd pas le bénéfice de sa gnose, et quand bien même lors d'une de ses existences, il commettrait des

1. Cf. J. Azzi, *Entre la Raison et le Prophète. Essai sur la religion des druzes*, Paris, Jacques Bertoin, 1992, pp. 213-214.

2. Makarem et Abû Khuzâm eux-mêmes ne sont pas à l'abri de ce travers généralisé. Exception notable, Abbas el Halabi affirme nettement que le druze se réincarne au sein de sa communauté (*Les Druzes. Vivre avec l'avenir*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 2005, p. 46).

3. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 252. Voir l'original chez Kulaynî, *Uṣûl al-Kâfî*, *Kitâb al-hujjat*, I, p. 438. Tûsî met le propos dans la bouche du Prophète (*Rawḍat al-taslîm*, p. 328). De même 'Abdân dans sa *Shajarat al-yaqîn*, Beyrouth, Dâr al-Afâq al-jadîdat, 1982, p. 102.

4. Contraste absolu avec l'enseignement suivant lequel l'âme se réincarnera des siècles s'il le faut jusqu'à ce qu'elle trouve l'Imâm de son temps (Stan. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélîs*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, XXII, 1874, p. 250).

infractions à la morale (ou même à la foi unitaire¹), il décroîtrait dans la suivante en dignité théosophique sans pouvoir être privé de la rémanente étincelle gnostique².

La question kierkegaardienne de la valeur respective des disciples contemporains du Dieu en guise humaine et de ceux qui appartiennent aux générations ultérieures se trouve d'emblée résolue : aucune priorité n'est à déceler entre les

1. Certains, d'entre les *ahl al-Haqq* ont admis la divinité de Prophètes, d'Imâms et même de ministres, mais ont su s'en repentir (*Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-haqâ'iq*, p. 53).

2. Signalons le roman du druze Khalîl Taqiyy al-dîn, *Al-'A'id* (la possible traduction du titre par *Le Revenant* doit savoir s'adapter à la théorie de la métempsychose). Y est décrite d'abord une expérience de *nuṭq*, à savoir un cas de réminiscence de sa vie antérieure par un enfant druze dénommé Salmân, ce qui lui permet de retrouver ses anciens parents et d'apprendre quelle mort brutale fut la sienne, favorisant le ressouvenir. Adolescent, il fait la découverte dans un souterrain d'un antique document rapportant l'ultime rencontre de deux jeunes unitaires résidant au Caire au temps de la persécution initiée par al-Zâhir. Avant de s'enfuir vers l'Orient, Ismâ'îl remet à Amîna une bague ornée d'un palmier et se promet de la revoir sinon en cette vie, du moins dans une autre. Il prononce alors ces paroles : "Nous sommes immortels, car unitaires" (ch. 17). On apprend que la jeune fille a péri sous le glaive. Salmân est convaincu qu'il est Ismâ'îl. Peu après débarque d'Égypte et portant une bague en tous points semblable à celle décrite par le document, une jeune fille dont Salmân s'éprend parce qu'elle passe à ses yeux pour la réincarnation d'Amîna. Les "délires" de Salmân provoquent son internement (sans parler de l'ire de sa maîtresse qui, par jalousie, intervient pour qu'on le maintienne en détention) et le rapatriement de l'Égyptienne. Sur quoi s'achève le récit. Le lecteur est porté à croire les identifications de Salmân, encore qu'aucune émergence cryptomnésique de la jeune fille ne vient confirmer qu'elle avait été Amîna. Dans ce genre d'histoires, comme *Varouna* de Julien Green (cf. J. Hatem, *Mal et transfiguration*, Paris, Cariscript, 1987, ch. III), le lecteur attend confirmation des deux partenaires. Ma conviction est la suivante. Outre les raisons d'ordre esthétique et psychologique qui ont conduit le romancier à garder le lecteur dans une finale indécision, il en est une qui relève du doctrinal : n'étant pas druze, la jeune Égyptienne ne peut avoir été Amîna.

deux groupes puisque c'est le même! On comprend aussi par là que la formule " Il s'est manifesté à tous les adorateurs [ou serviteurs, *'ibâd*] " (p. 531) puisse valoir pour les seuls unitaires.

Demeure l'autre problème, dont on trouve également l'équivalent dans le christianisme, celui de la différence entre témoins et croyants. La possibilité extrinsèque de la créance ajoutée au dire de ceux qui assistèrent à la transfiguration de Hâkim (dans l'Evangile : qui virent le Ressuscité) a une portée universelle chez le docteur druze : " Tout le monde sur la surface de la terre a entendu dire que le Très-Haut s'est révélé (*tajallâ*) au Caire dans une forme humaine visible par les yeux. Certains ont observé eux-mêmes la forme. Beaucoup n'ont pas vu, mais le témoin a rapporté la chose à l'absent. Les nouvelles se répandirent par le moyen des ministres d'*al-Haqq* et de leurs missionnaires jusqu'à envelopper toutes les régions de la terre " ¹. Dans les deux religions, le pivot semble bien fragile et reposer entièrement sur le témoignage d'une poignée d'individus. Mais voici la différence : alors que la proclamation de la Résurrection advient de l'extérieur aux consciences, celle de la Théophanie fait remonter à leur surface la réminiscence d'une adhésion ancienne — de là que Hâimza parle de retour à l'unification (p. 116) —, voire d'une vision en bonne et due forme (à l'absence de laquelle supplée, par la suite, une contemplation, dans le cœur purifié du croyant ², du Seigneur qui répond miséricordieusement à l'appel ³). Pour tout un chacun la foi actuelle ne repose pas sur un ouï-dire, mais une appréhension immédiate. La théorie de la métempsychose permet alors d'expliquer tout le drame de l'opposition et d'en justifier la possibilité intrinsèque. Il est

¹. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-haqâ'iq*, p. 351.

². *Ibid.*, p. 5.

³. *Ibid.*, p. 285.

clair, pour Bahâ'uddîne, que les persécuteurs actuels (qui voient en Hâkim un simple homme) l'avaient été dans les cycles antérieurs (p. 534). Quant aux unitaires déclarés qui avaient survécu sous le manteau des autres confessions, leur lignage éclaira mystérieusement le monde. "Vous êtes le flambeau éternel qui illumina les ténèbres des siècles", déclare Bahjat Ghayth dans un très remarquable recueil de méditations entièrement placé sous la régie de l'attente de l'Occulté¹.

La Convocation étant encore ouverte au moment où il compose son Epître, et cela en dépit des persécutions, Bahâ'uddine ne songe pas à lier la clôture à la diffusion universelle du message. Le prosélytisme ne se peut certes sans l'ouverture. Mais l'auteur admet lui-même que le Seigneur s'est révélé à tous les 'ibâd (p. 531). Il semble de peu d'importance que le terme soit traduit par *adorateurs*, spécifiant les unitaires, ou par *serviteurs*, désignant les créatures en général, car la nouvelle de la théophanie a été répandue en Orient et en Occident (p. 532). Mais c'est bien aux seuls unitaires que pense ici notre auteur, j'entends ceux qui l'avaient été, par quoi se trouvent expliqués les refus essuyés par la Convocation : elle fut portée "spécifiquement aux gens de l'unification, guère aux ignorants associateurs" (p. 532). Démarche typiquement gnostique qui est de rappel, comme l'aigle du *Chant de la perle* remet au prince plongé dans l'oubli une lettre dont le contenu est déjà inscrit dans son cœur. Tous ceux donc qui ajoutent foi aux déclarations des missionnaires ne font pas montre de crédulité pour la simple raison que la gnose sur laquelle est fondée la croyance n'est pas, en ultime instance, celle des familiers de Hâkim, c'est celle qui a éclos dans les âmes lors des cycles de dévoilement antérieurs. Si maintenant, le message est parvenu à tous ses destinataires,

¹. *Ma'ârij al-rûh fî marâya al-tawhîd*, III, Beyrouth, 2001, p. 89.

il ne reste plus logiquement à la Convocation qu'à mettre un terme à ses activités missionnaires (de quoi la persécution sera considérée comme une cause empirique). Quand un Bahâ'uddîne passablement désabusé procédera en 1043 à la suspension de l'apostolat épistolaire auquel il s'était si ardemment voué, il rappellera qu'il a rempli sa tâche en portant le message jusqu'aux confins (p. 842), mais les tribulations seront telles en cette attente prolongée du retour providentiel de Hâkim que s'il dégagera leur sens transcendant, il ne pensera pas, à l'inverse de Tanûkhî, celui de la clôture elle-même.

IX. L'ABROGATION DE LA LOI

Alors que les shî'ites avaient maintenu le sens littéral du *Coran* et l'obligation de mettre en pratique ses préceptes lors même que de ceci et de cela ils fournissaient le sens ésotérique, le coup d'éclat unitaire enveloppa le rejet sans complaisance de la *sharî'at*. La vacance en est décrétée dans une des toutes premières épîtres de la Convocation unitaire et datée de l'an un du *kashf*. Le sens ésotérique des préceptes coraniques y est dégagé en rupture totale avec le sens exotérique. Le pèlerinage à la Mecque se contente de signifier désormais l'unification de Hâkim (p. 60). De quoi rappeler l'exégèse de Tûsî : atteindre la Ka'ba signifie connaître l'Imâm¹, et surtout la comparaison, voire la réduction, du Temple de Jérusalem au Christ.

L'Epître de Bahâ'uddîne qui fait l'objet d'étude de ce chapitre ne s'embarrasse pas de ces explications ésotériques, car elle tire un trait définitif sur la relation avec l'Islam. Une première fois, en abreuvant de sarcasmes le périple "visant une pierre noire et un temple (*bayt*) fait de roc (*jalmad*),

¹. *Rawdat al-taslîm*, p. 342.

privé de vie et de parole " (p. 533). Tout le contexte prescrit de professer la vive théophanie anthropomorphe aux dépens de l'inerte. Une deuxième fois, en faisant cas d'un de ces revirements auxquels, si l'on peut dire, le Calife avait accoutumé le peuple. Après avoir abondamment opprimé les chrétiens, notamment par la destruction de leurs sanctuaires, et d'entre eux le plus sacré, le Saint-Sépulcre, voici que soudain, à la veille de sa disparition, il les soulage des lourdes vexations qu'il leur a imposées et autorise l'édification des églises¹. Bahâ'uddîne y voit le signe d'une dissolution de l'Islam concomitante de l'illuminante unification de Hâkim (p. 532).

L'abolition de la Loi est pour notre auteur l'effet immédiat de la parousie et la marque de la nouveauté. Non pas que, comme le pensera le dâ'î fatimide Ibn al-Walîd, l'acte ne dément en rien la véracité du périné². Pour l'unitaire, la vérité qui se manifeste enfin est aussi l'indice du faux, toutes les religions légales péchant par leurs compromissions avec l'erreur et l'impiété. En outre, comme la figure et le rôle du Qâ'im ismaélien qui n'abrogera la Loi musulmane qu'au temps final, celui de l'instauration de la résurrection, sont eux-mêmes caducs de par la parousie du Dieu subcarné, c'est ici et maintenant que l'Islam s'estompe.

Si n'est pas explicite la nécessité de la subcarnation afin que les créatures soient exonérées des servitudes, Bahâ'uddîne admet son corollaire, à savoir cette même nécessité afin que la responsabilité soit établie sur tous les hommes. Considérons ceci comme une maxime : obéis aux consignes!, car Il s'est manifesté. Une précision s'impose. L'abrogation de la Loi ne conduit pas à l'antinomisme car,

1. La restitution et la restauration des églises spoliées sont confirmées par l'histoire (cf. *Histoire de Yahyâ ibn Sa'id d'Antioche*, Patrologie orientale vol. 47, fasc. 4, p. 438).

2. *Tâj al-'aqâ'id wa-ma'din al-fawâ'id*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1967, p. 123.

disait Hamza, la connaissance de l'ésotérique d'une chose n'induit pas forcément à l'abandon de son exotérique. Dans certains cas, celui de la pureté par exemple, il est formellement prescrit de mettre en application le commandement manifeste quand bien même on en aura dégagé soixante-dix fois la véritable signification (p. 167). Tout se passe comme si devait être préservé le noyau de la Loi abrogée conforme à ce que Hamza appelle la Loi spirituelle (*al-sharî'at al-rûḥâniyyat*) (p. 168).

X. PAS DE CREATION SANS MANIFESTATION

Hamza professe, on s'en souvient, que le Seigneur "se manifeste dans une forme humaine et une qualité visible comme Il veut quand Il veut" (p. 77). Sur base de quoi on pourrait demander à Bahâ'uddîne : n'est-ce pas impuissance qu'Il ne puisse se manifester autrement que sous forme humaine? L'hindouisme qui a imaginé à Vishnou des avatars anthropomorphes (Râma et Krishna étant les plus connus) ne s'est pas privé de lui faire endosser des figures animales (Mataya, Kûrma et Varâha) ou semi-animales comme Narasimha à tête léonine. En christianisme la question s'est également posée de savoir si le Verbe éternel n'aurait pu assumer la nature angélique plutôt que l'humaine¹. Le cinquième ministre n'envisage pas le problème sous cet angle précis. Toutefois, un argument dont il ajoute la force logique aux autres apporte

1. A titre d'exemple, voici la réponse de l'Aquinate : la chose était possible, mais inutile car les anges rebelles ne sont pas rédimables (*Somme théologique*, III, q. 4., a. 1). On constate que le topos de la Rédemption l'emporte sur celui de la gnose. Les options fondamentales de Thomas sont anthropocentriques. Le Verbe ne s'incarne qu'au dessein du salut.

involontairement une manière de réponse, tout en atteignant au vif de la doctrine.

“ C'est encore une vérité partagée par toute personne douée de raison, de connaissance de la vérité et de vertu, que si un enfant né d'un père et d'une mère muets n'avait jamais entendu autrui parler, il serait muet à son tour. Inversement, l'enfant parle si ses parents le font. Si nous remontons des effets aux causes, s'impose à nous [l'idée d'] une cause de toutes choses au-delà de laquelle on ne puisse aller. [Or] la forme ne peut provenir que d'une forme. On peut tenir pour assuré que le Créateur, gloire à son nom!, s'est manifesté dans l'âge ancien en cette forme visible en vue de la correspondance et de l'homogénéité. De même, dans tous les arts et les sciences, quand vous voulez remonter de l'effet à la cause, il faut vous arrêter à un terme ultime, et ce terme est Notre-Seigneur, gloire à son nom! De cela témoigne que nul, sur cette terre, qui invente un art (*ṣan'at*) de lui-même qui n'ait été précédé par un autre en cet art ou ce qui lui est homogène ou lui ressemble. Les choses doivent donc avoir une origine unique à laquelle elles aspirent et dont elles invoquent l'assistance ” (p. 531).

Il est évident que Bahâ'uddîne renvoie son lecteur à la première manifestation divine, celle de 'Alî al-A'lâ au sujet de laquelle, au demeurant, les *Epîtres de la sagesse* sont peu disertes. Elles veulent qu'Adam ne soit apparu que lors de la manifestation d'al-Bâr et que loin d'être tiré du sol, il soit issu d'un homme et d'une femme (p. 112), ce qui ne décide de rien et ne fait que relancer le problème de l'origine. Toutefois, un trait doit être noté : la forme humaine provient d'une forme humaine. Mais si Ḥamza juge répugnante une généalogie matérialiste, il refuse aussi qu'Adam et sa forme aient pu être créés selon une quelconque forme du Créateur (*al-Bârî*). La raison en est que la forme est corps (*jism*), de sorte que son possesseur est composé, ce que le Créateur ne saurait être (p. 111). Manière de rejeter les anthropomorphismes grossiers qui, sur base de la sentence

de cause à effet considère la théophanie sous une forme humaine douée de parole comme la condition nécessaire pour que l'homme sache parler (et même apprendre les divers arts, car le Créateur et Prométhée sont ici confondus). Certes, Bahâ'uddîne ne soutient pas que 'Alî al-A'lâ a donné aptitude langagière à l'homme pour la simple raison qu'elle est inscrite dans la nature humaine. Il lui est revenu de porter de la puissance à l'acte une faculté que l'homme ne pouvait exercer d'emblée quand bien même il aurait tendu l'oreille pour entendre. N'eût-Il pu le faire, en cette mise en rapport pour la parole de l'ouïr et du voir, sans la médiation de la forme humaine? L'anthropocentrisme s'y refuse, car il ne suffit pas qu'à l'homme oreille soit ouverte, il faut encore que ce soit par mode de convenance. On se souvient que le Seigneur ne saurait s'adresser à l'homme en prenant figure d'arbre et de montagne (cf. ch. II, § II).

L'originalité ne consiste pas dans l'affirmation que le langage est un don divin¹ (ce que les théologiens musulmans ont déduit sans peine du verset coranique (2:31) selon lequel Allâh enseigna à Adam tous les noms), plutôt que la conséquence des passions², ou une institution sociale de pure convention qui débute de la manière la plus pauvre (gestes, puis cris, mots spécifiques ensuite)³, mais que pareil don serait resté stérile si l'homme n'avait pas été également un destinataire de parole dans l'inséparation des deux régimes de l'audition et de la vision. Si le langage surgit

1. 'Abd al-Jabbâr insiste là-dessus (*Al-Mugnî*, Le Caire, 1960-1969, VII, pp. 58-61). Au dix-huitième siècle, c'est Sussmilch qui a le plus vaillamment brisé des lances en faveur de la thèse de la création du langage par le fait de Dieu, non de l'homme, et cela dans un traité au titre éloquent : *Versuch eines Beweises dass die erste Sprache ihren nicht von Menschen sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*.

2. Cf. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, ch. I-II.

3. Cf. Fârâbî, *Kitâb al-hurûf*, Beyrouth, Dâr el-Machreq, 1990, pp. 135-136.

comme réponse, on comprend que l'auteur ne fasse pas un sort à une théorie, comme celle de Hamann, qui fait affleurer aux lèvres le *verbe* inscrit dans les choses que l'homme voit et touche¹. Mais il n'accorde pas non plus le moindre crédit à la conception d'une action réciproque qui par voie d'intersubjectivité humaine aurait conduit les hommes à accéder au discours. C'est que l'action réciproque exclut une pensée de l'antériorité et le facteur de la transcendance. Le langage n'a pas une origine naturelle, en pure immanence. Dieu est cause duelle et de la capacité langagière et de l'articulation effective puisque sans même qu'il y ait lésion des organes phonateurs, le Je humain serait resté insonore, ainsi qu'avec le sourd-muet. Dans l'exemple de Bahâ'uddîne l'homme est pour ainsi dire accompli puisqu'il ne souffre pas d'infirmité. N'étant pas frappé de surdité congénitale ou acquise en bas âge, c'est seulement l'absence d'audition de toute parole humaine qui le prive d'en faire usage. Le postulat qui court discrètement sous le texte du docteur unitaire rappelle l'expérience tentée par Frédéric II pour savoir quel idiome parleraient spontanément des adolescents qui auraient grandi sans qu'on leur parlât jamais. Aurait-ce été l'hébreu, l'arabe, le grec, le latin ou la langue de leurs parents? L'échec fut patent, car les enfants mouraient tous!² Que de sollicitude dans l'interlocution! Concluons que si Dieu comme source du parler ne peut amener l'homme à sa perfection de créature sans l'éveiller à sa vocation d'être parlant qui lui permet de s'élever au-dessus de la nature, la prime intersubjectivité les met en correspondance puisque l'un ne peut se constituer en Je locuteur, disons même en personne, qu'en réponse au Tu

1. *Dernier avis du chevalier de Rose-Croix sur l'origine de la langue*, p. 249. On se rappelle les vers de Roberto Juarroz : " Je ne sais si tout est dieu. / Je ne sais si quelque chose est dieu. / Mais toute parole nomme dieu : / soulier, grève, cœur, autobus ".

2. Salimbene de Parme, *Chronique*, n. 1664.

éternel dont il double la parole¹. Il ne suffit donc pas que Dieu gratifie l'homme d'une faculté qui permette de rapporter intuitivement le nom à la chose. C'est d'être auditeur qui lui permet de symboliser, mais la symbolisation est seconde car la parole entendue ne vise pas prioritairement un universel puisqu'elle s'adresse à la subjectivité.

Bahâ'uddîne ne fournit aucune indication sur le contenu de la première apostrophe, si d'intimation, ou de commandement interpellatif ou d'appel à la reconnaissance. Peut-être n'a-t-elle fait que reproduire les deux verbes à l'impératif qui, selon Hamza, avaient accueilli l'Intellect tout juste instauré : *Approche!* signifiant : *adore-Moi et professe Mon unicité* et *Recule!* c'est-à-dire : *éloigne-toi de tous ceux qui associent à Moi et adorent un autre que Moi* (p. 132). Que si nous coordonnons tous les arguments élaborés dans l'épître, et lions donc le thème *pas de création sans manifestation* à celui de l'anthropocentrisme et de la liberté, il apparaîtra que la théophanie dialogante assure d'emblée, outre le surmontement de l'écart et l'écoute de l'inouï, la rencontre de deux esprits dans la stature du vis-à-vis, sans que, évidemment, le donateur qui est tel par le fait qu'il est locuteur soit pris dans les filets du langage humain, car non seulement Il demeure transcendant et préservé dans son insondable fond au sein même de Sa guise, mais surtout du fait qu'il n'est rien de tel qu'un langage humain! C'est avec le propre langage du Créateur que la créature Lui parle. Et parler ici n'est pas traduire, puisqu'il n'est rien de tel que la langue d'autrui!

Au-delà de la lettre du texte, je hasarde une hypothèse de lecture susceptible de tirer au clair le mode de création de l'homme. Lapidairement dit : Dieu n'aurait pu créer

¹ On se rappelle la sentence de Patrice de La Tour du Pin : " L'homme pour bien dire doit inlassablement répéter ce que Dieu a bien dit " (*Une Somme de poésie. Le Second Jeu*, Paris, Gallimard, 1959, p. 181).

l'homme s'il n'avait endossé Lui-même au préalable forme humaine! Et pour que cela puisse être, l'argument présuppose la donnée du *Nâsût* de la divinité! Le théologoumène d'une création d'Adam à l'image de Dieu se trouve distribué selon deux couches notionnelles.

Essayons de débrouiller cet écheveau. Dans la phrase de Hamza déjà citée : "En manifestant son humanité, Notre-Seigneur nous a fait connaître sa divinité, *Mawlâna, bi-zâhir nâsûtihi 'arrafanâ bi-lâhûtihi*" (p. 80), il y a comme une incohérence que je n'ai pas relevée en son temps. La formule est tout à fait nette, mais assez surprenante. On s'attendrait à : en manifestant sa divinité dans son humanité. En réalité, le texte est correct. Pour bien comprendre de quoi il retourne, il faut rappeler l'amphibologie du terme *nâsût* que j'ai déjà soulignée, et qui n'est appliqué à l'humanité visible de Hâkim, que parce qu'il désigne essentiellement une dimension de l'Un lui-même¹, celle-là qui prend figure dans Hâkim. Silvestre de Sacy avait fait remarquer la nécessité d'observer que les figures (*şûrat, maqâm, qamîs*) "ne sont pas l'humanité même de Notre-Seigneur qui, au milieu de tous ces changement de figures, est toujours la même, et participe à toute la majesté et l'immutabilité de sa divinité"². Il convient donc de ne pas confondre, précise-t-il, "l'humanité du Seigneur, c'est-à-dire la figure humaine qui lui servait de voile, (...) avec son humanité divine, immuable et incompréhensible"³. Au lieu de comprendre paresseusement : *Notre-Seigneur nous a fait connaître sa divinité manifestée dans son humanité*, il faut

1. Voir la mise au point de Daniel de Smet dans son article "La fonction du voug dans le système religieux des druzes : une synthèse entre ismaélisme et ghuluww", in *Manichaean Studies*, II, *The Manichaean NOYSE*, Louvain, 1995, pp. 79-102, qui va jusqu'à faire du *Lâhût*, du *Nâsût* et du *'Aql* une triade dont seule la troisième hypostase est créée.

2. *Exposé de la religion des druzes*, Paris, 1838, I, pp. 43-44.

3. *Ibid.*, p. 71.

lire : *en manifestant son humanité, il nous a fait connaître sa divinité*¹.

1. Il est affligeant d'observer que la plupart des livres écrits par les druzes sur la théologie unitaire sont décevants, parfois par incompetence, souvent pour cause de circonspection (voir à ce sujet Joseph Azzi, *Entre la Raison et le Prophète*), si bien qu'on ne peut les accepter sans examen. A titre d'exemple, l'un des meilleurs, *The Druze Faith* de Sami Makarem, qui suggère que Ḥâkim est un simple être humain servant de médiateur entre l'humanité et Dieu lequel se révèle à la mesure de la capacité humaine, présente le *nâsût* comme entendement humain (p. 74). Pour cela, l'auteur se croit permis de traduire la sentence de Ḥamza à contresens : "Our Lord acquainted us with His Divinity (*lâhût*) by what He had revealed to humanity (*nâsût*)" (pp. 60, 80). Le texte arabe est pourtant clair : le *nâsût* est celui de Notre-Seigneur (*bi-zâhir nâsûtihi*). On peut même lire, dans un long poème, la formule : "*Nâsût lâhût al-ḥaqîqat injalâ*" (L'humanité de la divinité s'est manifestée) (*Qaṣîdat tashtamil 'alâ dhikr al-azmân al-mâḍiyat wal-qurûn al-khâliyat*, in Ms Paris Arabe 1448, f° 149a). Une autre méritoire étude que nous devons à un druze ("Ma'rifat Allâh wa tanzîhuhu fî al-ḥikmat al-tawḥîdiyyat al-durziyyat" d'Anwar Abî Khuzâm, in Coll. *Maqâlât fî al-tawḥîd*, Beyrouth, Dâr Ishârât, 2000) cite (p. 95) correctement la sentence de Ḥamza, et prend le parti de considérer le *Nâsût* divin comme signifiant ni plus ni moins que la théophanie cosmique (pp. 84, 86). Dans son livre *Islam al-muwahḥidîne* (p. 177), le même auteur apporte une précision qui n'est pas dénuée d'intérêt. Il spécifie que *Nâsut* et *Lâhut* désignent respectivement les attributs et l'essence de la divinité. Cela est judicieux, et n'est pas sans rappeler la doctrine ismaélienne qui veut que Dieu s'est voilé sous ses Noms (ainsi dans le traité cosmologique d'Abû 'Isâ al-Murshid publié par Samuel M. Stern dans ses *Studies in early ismâ'ilism*, Leiden-Jérusalem, Brill-Magnes Press, 1983, p. 7), mais cela soulève le problème de la confusion entre le *Nâsût* et l'Intellect en faveur de qui Ḥamza reporte les Noms (p. 78). En héritier de l'ismaélisme, Ḥamza nie farouchement que le Principe ait des attributs (anthropomorphes), bien que la volonté même de théophanie en révèle quelque chose, ne serait-ce que la miséricorde. Il faut aussi signaler qu'à l'exemple de Kirmânî (cf. *Râḥat al-'aql*, III, VII; cf. Daniel de Smet, *La Quiétude de l'Intellect*, Louvain, Peeters, 1995, p. 196), le coranique *Allâh* ne désigne pas le Créateur, chez lui, sauf exception (par exemple, la p. 125 où le terme désigne le *Nâsût*), mais bien l'Intellect (par exemple,

Deux moments sont donc à mettre en évidence : d'une part, une théophanie immanente au sens où l'on parle d'une Trinité immanente (car le *Nâsût* est au *Lâhût* ce que le *zâhir* est au *bâtin*, ce qui ne l'empêche pas d'excéder la saisie par l'homme, car illimité¹) qui procède par émanation, théophanie paradoxale puisqu'elle dérobe l'Essence, loin de la montrer, mais par quoi se constitue l'Hominité de la Divinité et, d'autre part, une théophanie économique par laquelle cette Hominité se manifeste, avec une richesse prodigieuse (p. 125) encore que moyennant notre forme. Telles sont les deux trames que l'on ne démêle d'ailleurs que formellement (c'est le Même qui est *Lâhût* et *Nâsût* ou, en termes schellingiens, l'Un est leur indifférence). C'est par là que je comprends la phrase de Ḥamza : "...les noms avec lesquels Notre-Seigneur, gloire à Lui!, a dénommé son *Nâsût* et s'est manifesté par lui au monde" (p. 134). A travers la personne physique de Ḥâkim, c'est l'Hominité divine qui s'expose aux regards et cela à la mesure de l'homme : "... sa manifestation dans la forme visible, afin que vous appréhendiez quelque chose de Son Hominité" (p. 125; cf. p. 75). Il est visible par son *Nâsût* (p. 288). S'il est vain de songer à circonscrire l'Hominité divine, il n'y a

p. 123). Il n'en reste pas moins que la forme humaine du Seigneur (le *maqâm*) se manifeste par des Noms et attributs (cf. Tanûkhî, *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 766; voir aussi les *Epîtres*, p. 142). Autre essai original, mais tout aussi trompeur, d'expliquer une formule typique, (Il s'est manifesté à Ses créatures comme l'une d'entre elles) comme ne signifiant pas plus que la reconnaissance par l'humanité de son Créateur (cf. Nabîh al-Sa'dî, *Hâkadha nafham madhhab al-tawhîd*, III, Damas, 1997, pp. 228-229). Lorsqu'il prend à l'auteur la fantaisie de modifier le texte des *Epîtres* afin de le conformer à sa prétendue "analyse", il a au moins la délicatesse de le souligner. Là où Bahâ'uddîne écrit que la Forme apparaissait au regard charnel, al-Sa'dî introduit une négation (" *kânât lâ tazhar* ") qu'il tente de justifier en note (*Ibid.*, p. 241). Le résultat est évidemment absurde.

1. Cf. Tanûkhî, *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, pp. 638, 641.

pourtant pas d'autre accès à la Divinité. Procédant à l'exégèse du fameux lemme du Credo chrétien, "vrai Dieu de vrai Dieu", Tanûkhî identifie le premier au *Nâsût* et le second au *Lâhut*¹ de telle sorte que la procession n'engendre pas une deuxième hypostase (comme ce sera le cas pour l'Intellect²), car la distinction des deux est simplement modale. Ces considérations amènent au résultat que, pour être d'emprunt, la forme humaine du *maqâm* n'en est pas moins expressive d'une dimension divine. L'unitaire n'ira pas jusqu'à dire avec Kierkegaard, évoquant l'Incarnation, que la forme du serviteur (l'humaine) est "la forme véritable du dieu; car l'abîme insondable de l'amour, c'est de vouloir se faire l'égal de l'être aimé, et non par manière de jeu, mais en sérieux et en vérité"³. Toute la différence gît entre le devenir égal et le devenir semblable. Pour l'unitaire, là où il y a devenir, il n'y a qu'emprunt, alors que pour le chrétien l'assomption de la forme humaine est sérieuse et définitive. Et là où, pour l'unitaire, il n'y a pas de devenir, soit en l'Hominité divine, elle est Dieu même.

Il n'est pas exclu qu'en cette matière les théologiens nuṣayrîs et Ḥallâj⁴ n'aient pas compté pour peu, ne serait-ce qu'au plan de terminologie. La grand maître soufî avait soutenu que Dieu avait créé de Lui-même une image, l'Adam pré-temporel, comportant tous ses attributs. De quoi

1. *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 127.

2. Le terme même d'*uqnûm* qualifie Ḥamza en compagnie de Jésus, tous deux étant des incarnations de l'Intellect, dans le Livre d'Heures druze intitulé *Kunûz al-shi'r*, s.v., s. d., p. 283.

3. *Les Miettes philosophiques*, in *Œuvres complètes*, VII, tr. Tisseau, Paris, Orante, 1973, p. 30.

4. Disons aussi ceux d'entre les ḥallâjiens qui ont tenu leur maître pour l'une des formes de Dieu qui d'âge en âge se montre ainsi aux hommes (cf. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Al-Farq bayn al-firaq*, Beyrouth, Dâr al-Ma'rifat, 1994, p. 237).

ses vers (que Makarem et Abî Khuzâm n'ont pas manqué de citer¹) doivent recevoir leur signification :

“ Gloire à Celui dont l'Hominité (*nâsût*) manifesta
Le mystère de la grandeur de sa radieuse Divinité,
Puis est paru dans ses créatures en la forme (*ṣûrat*)
De qui mange et boit; si bien que ses créatures
Ont pu Le voir comme le clin d'œil va
De la paupière à la paupière ”².

Deux niveaux sont à discerner : 1/ Manifestation du mystère de la Divinité (qui, elle, est impaticipable), le *Nâsût* désigne le commandement divin (*amr*), ainsi que chez les nuṣayrîs, autrement dit le Verbe créateur assumant la figure de gloire qui souscrit au Covenant, dès avant les origines, et qui rend le jugement, dans les fins³, et 2/ l'apparition dans la forme humaine. Le premier concerne la théophanie pour soi, le deuxième la théophanie dans le temps. A partir de ce point les deux doctrines divergent : tout homme, selon Ḥallâj, est apte à joindre en lui son humanité propre et l'Hominité divine (démarche ascendante)

1. Le premier dans son *Aḍwâ' 'alâ maslak al-tawhîd*, p. 128 (le *Nâsût* serait l'équivalent de l'Homme parfait en mystique musulmane) et dans son *Al-Ḥallâj fî mâ warâ' al-ma'nâ wa-l-khaṭṭ wa-l-lawn*, pp. 107-108, cf. p. 121 (Le *Nâsût* est le *maqâm* de l'épiphanie d'al-Ḥaqq, sentence affectée d'un *comme si*); le second dans *Islam al-muwahhidîne*, p. 182 (en guise de conclusion, et donc sans commentaire). Il faut savoir que la référence à Ḥallâj n'est pas anodine pour un druze, car ils le tiennent pour l'un des très grands dignitaires de la hiérarchie (sans être des huit premiers), qui se réincarnent tout au long de l'histoire. On comprend *a posteriori* pourquoi Makarem en fait un qarmate : un unitaire ne peut être qu'ismaélien dès lors que la Convocation ismaélienne a été ouverte, et ce, jusqu'à la Révélation de 1017!

2. *Dîwân*, Paris, Geuthner, 1955, p. 41. Cf. J. Hatem, *Ḥallâj et le Christ*, Paris, L'Harmattan, 2005, ch.. III, § 4.

3. Cf. Louis Massignon, *La Passion de Ḥallâj*, I, p. 330, III, pp. 51, 112.

qui autorise Rûzbehan à citer ces vers en conclusion du *Jasmin des Fidèles d'amour*. Pour les unitaires, l'Hominité advient en la guise de formes humaines déterminées (démarche descendante). En outre, un abîme sépare la subcarnation qui n'unit rien et l'union mystique de deux esprits. *Lâhût* et *Nâsût* ne peuvent s'adjoindre l'un à l'autre, étant déjà foncièrement identiques, la forme procédant du *Lâhût* par procession immédiate (" *inbi'âth bilâ infîşâl* ")¹. En effet, ces deux aspects² de la déité sont aussi solidaires que le latent et le manifeste. Ḥamza le dit avec toute la précision requise : " Le voile est le voilé et le voilé est le voile, l'un est l'autre; nulle différence entre eux " (p. 90). Tous deux sont un, sans l'être à tous égards, précise Tanûkhi³. Une sentence du soufi musulman Ibn 'Aṭā' Allâh permet d'apprécier ce qui est propre à la pensée unitaire : " L'indice de Sa contrainte (*qahr*) est qu'Il se voile à toi par ce qui n'existe pas avec lui " ⁴.

Quand donc l'Hominité divine s'exprime dans la guise de la figure spéculaire, elle ne s'y unit pas (comme à une chose venue des hommes, par l'entremise de la Vierge Marie), mais la secrète (chose impossible dans l'orthodoxie chrétienne car, la nature humaine du Christ étant effective, cela impliquerait une mue dans la nature divine⁵). Il importe quand même de noter que la prédication unifiante est susceptible d'aboutir, chez les chrétiens, à la même équation. Le Patriarche Elie II, en héritier de toute la tradition nestorienne, énonce que le Christ est à la fois le

1. Tanûkhî, *Tafsîr al-Mawsûmat bi-Kashf al-ḥaqâ'iq*, p. 279.

2. Et non hypostases, du moins au sens de la doctrine trinitaire des chrétiens. C'est le Seigneur tout entier qui se subincarne.

3. *Ibid.*, pp. 279, 676.

4. *Hikam*, § 5. cf. § 129

5. Cf. saint Augustin, *Des hérésies*, § 55; saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, IV, ch. 31.

voile et celui qui se voile, bien que le *Lâhût* ne vienne pas de la nature de sa mère, ni le *Nâsût* de celle du Père céleste¹.

Quant à l'union mystique de deux esprits, elle joint deux substances sans mélange ni confusion comme l'atteste Hallâj lui-même : "De même que mon humanité (*nâsûtiyyatî*) s'anéantit dans ta divinité sans s'y mélanger, ta divinité s'empare de mon humanité sans la toucher"². C'est pour cela même que l'homme déifié peut se permettre de proclamer *Anâ al-Ḥaqq*, ce que ne peut la forme humaine du Dieu subcarné. Cela ne semblera paradoxal qu'à qui échappe le sens de la copule dans le jugement. La forme visible n'a pas d'égoïté (ou de substantialité) qui lui permette d'affirmer qu'elle est Dieu. Nous avons vu qu'avec une très grande justesse de raisonnement, Tamîmî avait souligné qu'elle ne peut être dite Lui, mais qu'Il est elle (p. 258).

Reconsidérons, à la suite de cette digression obligée, le théorème de Bahâ'uddîne : *la forme ne peut provenir que d'une forme*. Que si nous la tenons pour une proposition générale, son application particulière ne se restreindrait pas à la donation de la parole; elle s'engagerait également dans la production de l'homme. Je dis donc : Dieu crée, à partir de son Hominité, la forme humaine dont Il s'enveloppe afin de pouvoir créer les hommes, et cela sans préjudice pour la différence non seulement entre Dieu et les hommes, mais tout aussi bien entre la forme humaine du Dieu et la forme humaine de l'homme dont la similitude reste de pure apparence. Je présente cette hypothèse comme une lecture spéculative personnelle dont je n'ai pas trouvé confirmation dans les documents dont je dispose. Par exemple, le *Sharḥ al-bayân fî zikr al-bid'at wa-majrâ al-zamân* de Shaykh Zayn al-dîn Ṭaqiyy al-dîn soutient que la première apparition divine en forme humaine se fit à l'issue de la

¹. *Kitâb Uṣûl al-dîn*, ch. IV.

². *Akḥbâr al-Hallâj*, éd. Massignon et Kraus, Paris, Vrin, 1957, p. 8*.

production de l'espèce humaine¹. Le même auteur, lorsqu'il cite le passage de Bahâ'uddîne qui m'intéresse, ne fait pas intervenir le Seigneur comme instructeur².

Ma manière de voir ne trouve pas un démenti criant dans le rejet par Hamza de la théorie d'une création de l'homme à l'image de Dieu, car l'homme, selon ma lecture, n'est guère créé à l'image (qui n'existe pas) de la divinité ou même, à strictement parler, à celle de l'Hominité, mais seulement à celle de la forme humaine dont il a plu à Dieu de s'envelopper. Il n'importe pas, pour ma conjecture, que la première ère ait pu ou dû être de facture plus spirituelle que les suivantes. Il s'agit dans tous les cas de l'âme parlante (*nafs nâtiqat*). On remarque aussi que Bahâ'uddîne ne mentionne pas, comme il aurait pu, le Verbe, émanation de l'Ame universelle, comme le co-agent de la donation, car son propos porte exclusivement sur la nécessité de la théophanie.

Disons plutôt que le Seigneur était acculé à la comparution en guise humaine ayant voulu s'avérer comme l'Adoré qu'Il mérite d'être par la communication de la parole! Une comparaison avec l'ismaélisme nizârî me paraît opportune. D'après *Kalâm-e Pîr*, "ce fut la volonté du Créateur d'être connu par l'entremise de l'homme qui est le sien, et qu'on l'adorât. Il choisit l'homme, entre tous les existants, et il le dota de sa propre forme et (...) l'attribut particulier de la miséricorde qui est sien"³. La forme réfléchie est celle de l'extase, du matriciel être-pour-autrui. La forme réfléchissante, pour sa part, combine deux *nâsûts*, l'éternel et le mortel. Il n'est pas de création sans convenance. En conclusion, "l'essence sacro-sainte de l'Imâm est bien une individuation de la forme humaine de

1. In Seybold, *Die Drusenschrift : Kitâb alnoqat waldawâir*, p. 70.

2. *Mukhtaşar al-bayân fî majrâ al-zamân*, f° 22b.

3. Cité in Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût*, p. 320.

Dieu ¹, formule à laquelle l'unitaire ne saurait souscrire, car il conclut sur une autre ligne, portant sur l'essence du Seigneur Lui-même.

Avec ces considérations, le site de la problématique de la nécessité de la théophanie anthropomorphe se déplace vers celui de la question de sa possibilité. Deux pistes seraient à explorer. 1/ L'inutilité de concevoir une capacité humaine d'accueillir le Tout-Autre (laquelle est exigée, dans le christianisme, en vue de l'assomption), car la manifestation est subanthropomorphe. Cela permet de mesurer, encore une fois, la distance qui sépare les unitaires des chrétiens en dépit d'une grande proximité de thématique et de langage. Ibn Zur'â, par exemple, établit la possibilité de l'*Ittihâd* sur la base d'une convenance et d'une ressemblance produites précisément par la création d'Adam à l'image de Dieu², mais cela n'induit en l'Eternel aucune humanité, l'homologie étant purement spirituelle, et c'est pour cela même que l'Incarnation assume le différent et que la nature humaine du Christ a commencé d'exister. La perspective de Bahâ'uddîne me paraît en position inverse de celle d'Ibn Zur'â en cela que l'Hominité divine s'expose elle-même transitivement dans la forme humaine sécrétée. Que si l'on désire trouver en christianisme un point de vue rappelant ce que j'essaie de montrer chez Bahâ'uddîne, il faut se tourner vers Serge Boulgakov selon qui il y a de toute éternité une certaine humanité en Dieu qui est "le Prototype divin et fondement de l'être de l'homme"³. 2/ Si mon interprétation de la nécessité de la théophanie pour la création de l'homme est correcte, il faudra élucider le

1. Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût*, p. 342.

2. "Munâsib li-bâri'ihî", "shabîh bihi" (*Maqâlat li-Bishr Ibn Finhâs*, in Bûlus Sbât, *Mabâhith falsafîyyat dîniyyat li-ba'd al-qudamâ' min 'ulamâ' al-naşrâniyyat*, Le Caire, 1929, p. 41).

3. *Du Verbe incarné*, tr. C. Andronikov, Paris, Aubier, 1943, p. 34.

rapport structurel entre le plérôme et l'homme qui en procède par émanation.

Il ne m'échappe pas que l'interprétation que j'ai proposée d'un paragraphe de l'Épître de Bahâ'uddîne renverse les priorités de ses autres analyses. C'est que partout l'Apparition a été présentée comme déterminée par la forme de l'être en faveur de qui la manifestation a lieu, suivant le principe qui prescrit que la condescendance appelle la conformation à l'autre. Mais il s'agit dans ce paragraphe de l'événement originaire, lequel commande une perspective singulière. Si l'homme est là sans qu'il puisse parler et penser, cela signifie que la forme humaine n'est pas encore achevée quant à son effectivité. C'est seulement dans la forme du Dieu subcarné que parole et pensée sont en acte. Elle doit donc se manifester pour que, sur fondement du Je-Tu entre Dieu et l'homme, l'homme puisse enfin parler à l'homme.

Mais alors que, selon le christianisme, le Verbe éternel ne s'incarne qu'en la plénitude du temps (*Galates* 4:4), le Dieu de Bahâ'uddîne doit se manifester dès le commencement si l'humanité doit avoir une histoire! Et ce n'est pas seulement la sagesse cachée qu'Il doit enseigner dans la guise humaine, d'une manière charnelle, disait saint Bernard¹, c'est le principe de toute acquisition intellectuelle comme de toute prière. Si la liberté est acquise grâce au langage en tant qu'il véhicule les universaux qui affranchissent l'homme de sa situation concrète, il revenait au Transcendant en personne (et cela non dans la guise d'une kratophanie, à savoir d'une manifestation de puissance de type cosmique, comme un ouragan ou un tremblement de terre) de lui offrir la transcendance et de Se désigner à elle comme sa finalité.

1. "Carnaliter" (*De natali Domini*, sermon 3).

XI. IMMANENCE ET TRANSCENDANCE

L'auteur du traité cosmologique unitaire *Kitâb al-Nuqat wa-l-dawâ'ir* qui apprécie l'épître de Bahâ'uddîne à laquelle ce chapitre est consacré puisqu'il en reproduit toute une page¹, considère à nouveaux frais le jeu pendulaire entre les différentes sectes traditionnellement posé en termes de *ta'fîl*, agnosticisme (qui destitue l'homme de toute appréhension de Dieu), et de *tashbîh*, assimilation (qui confond Dieu avec les choses, voire l'homme) et que renvoie dos à dos, par dépassement dialectique, le théophanisme anthropomorphe en général, y compris celui qui récusait toute immanence effective de l'essence divine dans le monde ou parmi les hommes². Il imagine qu'à la venue d'al-'Alî à l'existence (autrement dit la présence sensible) et la proclamation de sa transcendance (*tanzîh*, *via remotionis*), certains s'attachèrent exclusivement au deuxième concept pour former l'école du *tanzîl* (des crypto-sunnites, pour ainsi dire, et des judaïsants), tandis que d'autres optèrent pour le premier, inclinant au *tashbîh* et au *taḥdîd* (limitation) et formant l'école du *ta'wîl* (par quoi les *Épîtres de la Sagesse* désignent les ismaéliens, auxquels on peut sans doute associer ici les chrétiens)³. Il revenait aux unitaires, d'après l'accord de nos documents, de fonder leur gnose sur la composition de l'immanence et de la transcendance et l'exclusion à la fois impérative et

1. *Op. cit.*, p. 33.

2. Rûzbehân a tenu à le spécifier en son *Jasmin des Fidèles d'amour* (tr. H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1991, p. 234).

3. Dans l'Épître qui nous occupe, Bahâ'uddîne établit à la fois la solidarité formelle du *tanzîl* et du *ta'wîl* et la contrariété de leurs contenus respectifs, afin de les rejeter tous deux (p. 528).

corrélative du *ta'îl* et du *tashbîh*¹. Au lieu de la binarité disjonctive qui contraint à choisir entre l'ignorance et la projection anthropomorphique, se met en place une transcendance immanente (un Dieu qui se rend familier) qui est une immanence transcendante (ce Dieu demeure tout autre). Que le concept d'existentialité, au sens unitaire, s'applique moins bien aux imâmites qu'aux chrétiens, n'est pas ce qui importe le plus ici, mais l'idée d'un équilibre entre deux extrêmes, axe dogmatique de la religiosité, dont les hérésiologues n'auraient pu avoir l'idée concernant la doctrine de Hamza.

En tout état de cause, cet équilibre est à même d'apporter une nouvelle précision sur la différence entre christologie et hâkimologie. On sait que pour les chrétiens l'Incarnation du Verbe divin est réelle, autant que définitive et irréplicable. Pour l'éternité le Verbe de Dieu s'est lié à la nature humaine en Jésus. C'est à ce sujet qu'un unitaire, peu au fait de la doctrine de la Trinité, enregistrera une déperdition de la transcendance : l'indénouable Existentialité aurait comme figé Dieu dans l'immanence. La subcarnation, quant à elle, échappe à ce reproche par cela qu'elle se joue de l'apparence humaine. Pas plus qu'elle ne s'y condamne, car elle la transgresse à son gré d'une forme à une autre, elle ne s'y livre effectivement, car son rapport à la forme humaine est conditionné par le regard des autres posé sur elle, pénétrant ou indigent selon l'état d'esprit. Bref, en l'absence d'une doctrine de la Trinité, le docétisme unitaire se charge de préserver le Dieu humainement présent au monde de perdre sa transcendance. Dans le dispositif du *tanzîh*, il est essentiel qu'aucun attribut (*ṣifat*) humain ne soit accordé au *Lâhût* subcarné moyennant le *Nâsût*. En dépit de quoi, c'est sans doute cette dernière catégorie qui

1. Cf. aussi Tanûkhî, *Mîthâq ya'nî hujjat wa-ribât 'alâ al-khalq*, f° 23a. Le 'alawite Aḥmad Muḥammad Ḥaydar dialectise la même position en proposant le concept de *tanzîh al-tanzîh* (*Al-Takwîn wa-l-tajallî*, p. 94).

évidemment pas qu'une autre, nuṣayrie, ait pu s'exercer sur Hamza¹.

J'ai pensé au *Kitâb al-Masâ'il wa-l-ajwibat* et surtout au *Kitâb al-Burhân*² de 'Ammâr comme possibles et partiels inspirateurs de l'Épître de Bahâ'uddîne pour deux raisons. La première est que l'œuvre du théologien, datant de la première partie du IX^e siècle, a eu le temps de circuler. On sait qu'elle a été lue par les musulmans par cela que le mu'tazilite Abû al-Hudhayl al-'Allâf a pris la peine de lui consacrer une réfutation³. On est également assuré qu'elle est parvenue en Egypte puisque ce sont les coptes qui nous l'ont conservée. La deuxième tient aux troublantes convergences entre les deux textes. Certes, et j'aurais l'occasion de le répéter, comme la christologie et la hâkimologie sont affrontées au même problème, leurs matières se recoupent lors même que des solutions divergentes sont apportées aux questions soulevées. Il n'en demeure pas moins légitime de se demander si l'argumentaire de l'un n'est pas tributaire de celui de l'autre.

Bien que la christologie nestorienne puisse paraître, en cela qu'elle met l'accent sur l'humanité du Christ, naviguer à contre-courant de la hâkimologie, nous pouvons d'ores et déjà faire le constat suivant : le refus de tout mélange entre les deux natures et l'option pour l'assomption (*akhdh*) d'un homme (et non de l'humanité comme telle), permet à 'Ammâr de jouer de métaphores subcarnationnistes. Le corps assumé, dit-il ne peut être dit

1. Des similitudes de style et de raisonnement sont observables avec le *Kitâb al-uṣayfir* : Il s'est manifesté à ses créatures comme l'une d'elles pour la conformité et s'est rapproché d'elles par sa miséricorde, etc (Ms Paris arabe 1450, p. 17b).

2. Je les citerai dans le texte précédés des sigles M et B. La pagination renvoie à l'édition de Michel Hayek.

3. *Kitâb 'alâ 'Ammâr al-Baṣrî fî al-radd 'alâ al-naṣâra* (cf. Al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, Téhéran, 1971, p. 204).

corps de Dieu, si bien qu'aux douteuses comparaisons signifiant la transformation (du lait en fromage, par exemple), il préfère celle du revêtement : le Verbe assume un homme comme on porte une cuirasse ou un turban (M, p. 196). La différence, à cet égard, avec la hâkimologie tient en trois points : 1/ le corps n'est pas sécrété par le Verbe, mais pris de la Vierge, ce qui lui confère pleine consistance; 2/ l'homme assumé étant intègre, son *nâsût* ne peut être dit *nasût* du Lâhût (M, p. 197); 3/ deux substances sont associées dans le Christ. Il y aurait lieu alors d'introduire une différence de registre dans les subcarnations. La première, l'unitaire, fait écho à l'une ou l'autre des christologies gnostiques, et par son docétisme permet de nier la réalité du corps, l'assomption d'un homme et l'association de deux substances; l'autre, la nestorienne, les admet et s'autorise donc à recourir au mot controversé de *tajassud* (cf. M, p. 201). Entre subcarnation unitaire, de type idéaliste, et subcarnation nestorienne, de type réaliste, il y a place pour une subcarnation mystique, celle du Hallâj de l'*Ushtûr Nâmé* 'attârien qui, à la faveur de ses successives ascensions, est parvenu à la station suprême :

Mon essence est devenue l'Esprit suprême de Dieu
 Son essence cachée est venue *sous* mes attributs ¹.

Je passe rapidement en revue les arguments de 'Ammâr en faveur de la nécessité de l'Incarnation qui me paraissent repris par Bahâ'uddîne :

1/ Le Créateur a résidé dans un de nos corps pour se rapprocher de ses créatures en s'adressant à eux dans leur propre langage afin de leur confirmer sa philanthropie et son existence (B, p. 72).

Cité in L. Massignon, *Opera minora*, II, Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963, p. 159.

2/ Dieu nous ordonne de le connaître et de L'adorer. Or Il n'a pas imprimé en nous une connaissance naturelle de Lui, et comme nous ne pouvons Le connaître que par l'intermédiaire des sens, nous perdons l'assurance de son existence (*baṭula wujûduhu 'indânâ*). C'est pourquoi Il s'est manifesté à nous en des aspects humains. Et 'Ammâr d'alléguer les passages de la Bible où l'Eternel parla, en guise d'homme (*ka-l-insân*), à Adam, Abel, Caïn, Noé et Abraham, leur imposant des commandements " alors qu'ils le regardaient " (B, p. 65).

Le remarquable est qu'en prenant les anthropomorphismes du Yahviste à la lettre, 'Ammâr semble paver la voie à la théorie unitaire et exhibe, pour ainsi dire, les deux types de subcarnation. En effet, bien que je n'aie pas traduit *ka-l-insân* par *comme si c'était un homme*, il est bien entendu que l'apparence revêtue n'est pas dotée de la pleine humanité. Les trois hommes accueillis près du chêne de Mambré sont des anges, c'est-à-dire des faces de Dieu et, partant, pour le rédacteur de Genèse 18, ils sont Dieu même libre de ses mouvements et de ses modes de manifestation. C'est dans le regard perspicace d'Abraham que l'hospitalité se fait expérience d'une visitation surnaturelle.

3/ 'Ammâr reconnaît que Dieu s'est également adressé aux hommes à travers l'arbre, la nuée et l'Arche d'Alliance (B, p. 66). Mais c'est pour assurer qu'il est plus digne de Lui d'assumer un homme, la plus noble des créatures visibles (B, p. 69), la seule qui réunisse en elle la totalité du créé, spirituel et matériel (M, p. 218). C'est alors que notre auteur fait prévaloir ce mode sur l'autre. Tout se passe comme si les formules mêmes de Bahâ'uddîne étaient reprises à un étage supérieur. La manifestation de Dieu aux hommes moyennant un homme comme eux témoigne mieux de Sa générosité que Son apparition sous forme d'objets non-humains (Bahâ'uddîne contresignerait) et sous forme de simili-hommes (*ashbâh bashar*) ou de formes humaines

(*suwar uns*) (B, pp. 67-68) (ce que Bahâ'uddîne ne saurait accepter, car il juge la corporéité indigne de Dieu). Jusqu'où peut aller la générosité divine et son *ta'annus*? Pour l'unitaire, la subcarnation nestorienne ne garantit pas absolument la non-corporéité et la non-humanité effective de Dieu.

Il est à noter que lorsqu'il est interrogé sur les causes de l'Incarnation, 'Ammâr insiste sur l'achèvement des œuvres de la création, sans évoquer la Rédemption (M, p. 215), ce qui entre en résonance avec l'insensibilité de Bahâ'uddîne à une théophanie harmatologique. D'ailleurs, 'Ammâr soutient que la Passion a essentiellement valeur d'exemplarité (M, p. 229; là contre, cf. p. 256).

4/ Il serait injuste, pense 'Ammâr, que Dieu juge les hommes sans leur apparaître (B, pp. 68).

On constate que les arguments de 'Ammâr, sinon dans le détail, du moins dans leur logique, recoupent ceux de Bahâ'uddîne développés dans ce chapitre (§§ II-III). Si l'Epître de l'unitaire ne se ressent pas d'une imprégnation directe (ce dont on ne peut être assuré), la communauté d'esprit proviendrait des mêmes questions agitées.

Si la théophanie anthropomorphe apparaît à la philosophie de la religion comme l'un des symboles par lesquels s'exprime l'orientation vers l'Absolu, la théorie de la subcarnation entend préserver au sein même de la visée de foi l'instance de l'Inconditionné sans qu'on soit en droit d'énoncer qu'

“ Une armure de chair est la ruse d'une ombre ”¹.

Quand bien même ils admettraient que le Créateur fit usage d'un faux semblant, les unitaires ne souscriraient pas au jugement de Thomas d'Aquin décrétant qu'il ne

¹ Cocteau, *Renaud et Armide*, in *Théâtre complet*, Paris, Pléiade, 2003, p. 988.

convenait pas que le Fils de Dieu, étant la Vérité, eût recours à quelque fiction (*aliqua fictione uteretur*), ce pour quoi il n'a pas pris un corps fantasmatique, mais un corps véritable (*et ideo non phantasticum sed verum corpus accepit*)¹. C'est que la feinte a été rendue obligatoire par le concours de deux nécessités, celle de la théophanie anthropomorphe et celle de la préservation du Principe de toute immanence effective et de toute altération de sa nature.

1. *Somme théologique*, III, q. 39, a. 7 resp.

APPENDICE

SUR L'AMOUR PUR DANS LE DRUZISME

Admis avec Schelling que le mysticisme aspire à la contemplation de l'infini dans le fini, toute la religion druze en relève. Ce n'est pourtant pas par ce biais que je compte l'approcher, mais par celui de l'amour pur notamment dans sa tonalité extrême que j'ai identifiée et analysée dans mon traité *De l'amour pur hyperbolique en mystique musulmane*.

I. L'AMOUR QUI PURIFIE

La part de l'amour dévotionnel est primordiale dans la religiosité druze, qu'il soit adressé à Hâkim ou à Hamza (et les autres ministres). Mais outre que la dévotion ne saurait être la même pour l'Instaurateur (*mubdi'*) et pour l'instauré, inférieur en dignité, le mode de l'amour, dans le deuxième cas, joue sur la polarité de l'objectivation et de l'identification. Au pôle de l'objectivation, l'Intellect, bien qu'incarné, maintient sa posture d'extériorité et de cause. Il doit à cet égard être aimé comme la source immédiate et la médiation, l'instrument de la Révélation et de l'Avènement victorieux, mais aussi comme le meilleur des hommes (" *khayr al-anâm* ")¹. Mais en cela qu'il relève également du

¹. Voir dans le recueil *Kunûz al-shi'r*, toute la troisième partie.

non-divin, guère seulement dans son humanité (comme le christianisme le dirait de Jésus) mais tout aussi bien dans sa condition transcendante, il maintient, en face de Dieu cette fois-ci, sa posture d'extériorité et d'être-instauré, ce qui est de nature à lui conférer statut d'amant parfait pour peu qu'il se tourne vers son Origine plutôt qu'il ne se complaise en soi-même, geste de surmontement (évoqué dans la treizième épître de la Sagesse) dont il fut capable dès avant la fondation du monde, et sans lequel, d'ailleurs, le monde n'eût été créé, en tout cas dans la configuration que nous lui connaissons. C'est à ce titre que l'Intellect incarné rayonne au pôle de l'identification, car c'est *en lui* que les fidèles élèvent jusqu'au Créateur leur dilection parfaite, et c'est *comme lui* qu'ils révoquent le démon de l'orgueil. C'est me semble-t-il pour cette raison que Sami Makarem, dans une étude bien originale quoique elliptique à souhait, lui confère statut d'Homme parfait. C'est que l'amour humain étant défini par la force centripète, en réponse réflexive à la Grâce divine qui se diffuse, par l'acte créateur, jusqu'à la périphérie, ne s'accomplit qu'au croisement des deux mouvements, précisément dans l'amour pur (*maḥḍ*) qu'est Homme parfait au double titre de cause de l'existence (voie descendante) et de miroir dans lequel se réfléchit la Grâce divine¹.

La question se pose ici de savoir si l'amour ascendant, en sa valence cosmique, exprime bien le caractère de l'amour pur, au sens du désintéressement. " Pas d'amour sans action, et pas d'action sans espérance " dit fort justement le *Kitâb bashâ'ir al-alfâz*². Toutefois, pour valider en

1. " *Al-Raḥmat wa-l-raḥmâniyyat wa-l-maḥabbat 'ind al-muwahḥidîn* ", in A'mâl mu'tamar al-turâth al-suryânî, *Allâh maḥabbat, Allâh raḥmat*, Antélias, 2003, p. 74. Voir dans le recueil de Makarem *Qaṣâ'id 'alâ shâṭi' mir'ât*, Beyrouth, Naufal, 2004, pp. 172-179, le poème dédié au retour de Hamza.

2. Ms, p. 229.

critériologie l'amour pur Fénelon avait dû suspendre le motif de l'espérance.

L'amour qu'on porte au Créateur purifie l'amant. "*Ḥubbuka ṭahāraṭī*" (p. 231), clame Ḥamza. Est-ce à dire que l'amour lui-même soit pur? Pourrait-on préciser alors qu'il purifie d'autant qu'il est pur? Ou émane-t-il plutôt d'un cœur limpide (*naqiyy*), comme le suggère Bahjat Ghayth¹? Il paraît difficile de ranger toutes les formes que prend la dilection dans la catégorie de l'amour pur dès lors que l'on met l'accent sur le Dieu qui gratifie son fidèle et accumule sur la tête de l'ennemi les châtements. Dans la même oraison, Ḥamza prie son Seigneur de préserver les unitaires de la perdition mortelle (*halāk*) et de la chaleur de son Feu (p. 231). Est-on, dans ces conditions, autorisé à lire "*Ḥubbuka ṭahāraṭī*" comme signifiant : *l'amour que Tu me portes me purifie*?

D'autres expressions de l'amour permettent de penser que la pureté est envisagée comme critère de la véracité, certaines reçues de la tradition immédiate, à savoir les vénérables *Epîtres de la Sagesse*, d'autres de figures diverses mieux connues.

II. LE DESINTERESSEMENT

Le druzisme ne méconnaît pas la forme Râbi'a de l'amour pur consistant à aimer Dieu pour lui-même, non par désir du Paradis ou crainte de l'Enfer. Tous les druzes vénèrent la sainte musulmane, bien que leur doctrine disqualifie Paradis et l'Enfer au sens traditionnel².

¹. *Ma'ârij al-rûḥ fî marâya al-tawḥîd*, III, p. 198.

². Il y a des exceptions. Le *Zuhûr al-Sayyid al-'azîm bi-Yâjûn wa-mâjâj min al-sharq ma'a wâjib al-thawâb wa-l-'iqâb fî al-âkhirat* revient (Ms, p. 123) à des conceptions dignes de l'*Inferno* dantesque.

L'anthologie *al-Taṣawwuf al-durzî wa a'lâmuhu* publié en 2001 par Qâsim Barakât lui consacre une copieuse notice. Shafîq Abû Ghânim fait de même dans un livre au titre éloquent : *Al-Tawḥîd min Akhinatûn ilâ al-Ḥâkim bi-Amr Allâh*. Sami Makarem explique la parole de Dame (*al-sayyidat*) Râbi'a comme une incitation à rejeter l'amour de soi au profit de l'amour de Dieu¹. Mais ce n'est pas d'une appropriation distante, cultivée, et qui serait le fait de quelques individus dont bénéficient la figure et l'enseignement de Râbi'a, et ce n'est pas non plus, comme je l'ai naguère cru, par décision de traiter de mystique sans besoin de citer les auteurs unitaires afin de laisser à croire que le druzisme appartient à l'Islam intérieur. Quand bien même la possibilité d'une écriture voilée ou leurrante qui met en pratique la dissimulation (*taqiyya*) doit être nécessairement prise en compte dès lors qu'on lit un texte de doctrine qu'un druze a publié, il faut prêter attention au fait que plusieurs grandes autorités de la philosophie et de la mystique antérieures à l'émergence de la religion unitaire lui sont annexées moyennant la théorie de la réincarnation. C'est ainsi que Râbi'a fait partie des *ahl al-ṣalâh*. On sait que Ḥallâj est tenu pour un dignitaire de plus haut rang encore, quoiqu'il ne fasse pas partie des cinq *hudûds* ou ministres.

III. L'IDENTIFICATION A L'AIME ET L'AMOUR CRUCIAL

La mention de Ḥallâj nous permet de repérer une autre modalité de l'amour pur, celle de l'amour crucial croisé avec

¹. *'Ashiqât Allâh*, Beyrouth, Dâr Ṣâdir, 1994, pp. 22, 40-41. Voir aussi un article de l'officielle revue druze *Al-Duḥâ* n° 27, mai 1994 (Repris dans le collectif *Abnâ' al-nûr 'abra al-uṣûr*, Dâr al-Andalus, Beyrouth, 1999, p. 169). Voir dans le même volume, pp. 174-180, un article concernant Râbi'a.

l'identification à l'aimé, qu'un autre article d'*Al-Duḥâ* repère, mais dans un contexte typiquement druze, qu'il vaut la peine de relever : " L'extinction (*fanâ'*) pour Ḥallâj est la proximation de sa vérité de la vérité divine (*al-Ḥaqq*) où sont anéanties les choses relatives et suspendus les lieux et les distances, dès lors qu'il se fixe dans la vérité et que la vérité se fixe en lui. Il devient alors subtil et transparent. La luminescence irradie alors et vainc toute ténèbre. Il est en présence d'*al-Ḥaqq* à l'ombre de la contemplation de la Beauté divine. Cette union a conduit à accuser Ḥallâj de verser dans le ḥulûlisme et d'avoir prétendu à la divinité. En réalité, cette union ne concerne en rien le ḥulûlisme, car Dieu n'est pas matériel à l'instar du monde pour qu'il y inhabe. L'union se réalise plutôt moyennant (*'abra*) la théophanie (*tajallî*), la manifestation subtile d'*al-Ḥaqq* dans la créature (*khalq*). Le subtil (litt. la subtilité) n'inhabe pas sans lui [la créature] être extérieur ou pénétrant en elle. Il ne lui est pas congénital (*tajânus*), car l'absolu n'est pas congénital au relatif. (...) Ḥallâj fut ainsi le martyr de l'amour (*'ishq*) divin après qu'il eut exhibé la plus grande preuve que le soufisme exemplifie la suprême notion de grandeur et de martyre volontaire (*istishhâd*)"¹. L'intéressant, dans cette présentation, tient à l'inscription de l'union dans le geste théophanique qu'on sait être pour les druzes manifestation du Créateur dans la guise de l'homme. Or pour décrire cette manifestation, Makarem et Abî Khuzâm prennent appui, on l'a vu, sur le poème de Ḥallâj portant sur l'humanité divine. C'est moyennant cette théophanie en guise humaine que l'unitaire s'unit à son Seigneur en une vision cordiale. Et c'est pour en attester la véracité qu'il est disposé à endurer les tourments. Un vers du shaykh druze 'Alî Fâris énonce :

¹. *Ibid.*, p. 180.

“ Et s'il faisaient de mon corps un brandon sur la braise

Je brûlerai mon corps pour ma passion (*hawâka*) de toi ”.

Dans l'idée sont conjointes l'involontaire et le volontaire. Le supplice infligé par les persécuteurs serait subi, mais également assumé par la victime au bénéfice de l'amour, car il est évident qu'on martyriserait le croyant pour être resté ferme en sa fidélité. Il ferait l'offrande de son corps sur l'autel de l'inviolable foi. L'amour est ici crucial, mais non damné. Pourtant l'hyperbolation est avérée dans la tradition.

IV. L'AMOUR DAMNÉ

Al-Durar al-muḍiyyat comprend l'entrée *maḥabbat*. L'article est infime, mais ô combien éloquent : “ Viendriez-vous, en votre amour, à me couper en menus morceaux, mon amour pour vous croîtrait d'autant ”. L'auteur n'aurait-il eu considération que pour une forme surexaltée, martyrique, de l'amour ? Il se peut, mais il est d'abord à noter que ce lexique, ayant pour vocation d'indexer les notions des *Epîtres de la Sagesse* n'a fait en cette occurrence que recopier une citation faite par Ḥamza (p. 180).

Chez Ibn 'Arabî le propos est d'une amoureuse : “ Viendrais-tu à me couper en menus morceaux, mon amour pour toi croîtrait d'autant ”¹. Il a une autre portée chez Ghazâlî où il est le fait d'un lépreux, aveugle et épileptique qui parle de Dieu².

1. *Futūḥāt*, II, p. 359.

2. *Iḥyâ' 'ulûm al-dîn*, Le Caire, 1933-1939, IV, p. 348.

Il existe une version en vers habituellement attribuée à Ibrahîm Ibn Adham¹ et que certains shi'ites mettent dans la bouche de l'Imâm Hussayn :

“ J'ai abandonné toutes les créatures par passion de toi
(*hawâka*)

Et réduit à l'état d'orphelins mes enfants afin de Te voir.

Me couperais-tu pour l'amour (*bi-l-ḥubb*) en menus morceaux,

Mon cœur n'inclinerait pas vers un autre que Toi ”

La citation s'inscrit, chez Ḥamza, dans un développement sur les épreuves que le Seigneur lui-même impose à ses sujets en vue de les purifier. Il use pour cela de la métaphore alchimique. La foi, chez le sincère, croît à proportion de la souffrance comme l'argent jeté dans le feu est dissocié du cuivre. Disons que la place privilégiée faite à l'amour pur repousse vers le néant tout ce qui n'est pas lui, et le bonheur subit la même disgrâce.

Le propos vaut pour l'unitaire isolé et pour la toute jeune communauté qui se déjà trouve la proie de l'épreuve (*miḥnat*) (p. 180). Elle aussi se trouvera renforcée dans sa foi. Mais l'analyse de Ḥamza vaudra encore mieux pour la communauté prise dans la tourmente consécutive à la disparition de Ḥâkim. Bien des gens avaient adhéré à la nouvelle foi par opportunisme dans la mesure où elle paraissait agréée et même encouragée par le Calife. Du cuivre s'était donc mêlé à l'argent. Les apostasies provoquées par les massacres décrétés par al-Zâhir auront à tout le moins le mérite de discriminer le troupeau.

1. Cf. Ibn Rajab, *Istinshâq nasîm al-uns min nafahât riyâd al-Quds*, Beyrouth-al-Riyâd, al-Maktab al-islâmî-Dâr al-Khânî, 1991, p. 108.

Dans un texte récent, Bahjat Ghayth adresse une prière à Dieu où il lui demande d'augmenter la foi et les certitudes des unitaires lors des épreuves, et de les ranger parmi ceux qui " si on les coupait, en votre amour, en menus morceaux, leur amour pour vous croîtrait d'autant " ¹. Tout porte à croire que le Shaykh 'Aql, auteur par ailleurs de formules qui font de l'amour l'unique moyen d'atteindre le bonheur ², ramenait l'amour damné à l'amour crucial. C'est qu'il a modifié le texte de telle manière qu'il n'apparaisse nullement que c'est l'Aimé lui-même qui, directement ou par abstention, multiplie les calamités qui frappent ses amants. En cela il se rapproche plutôt de la version de Kalâbâdhi chez qui l'auteur de l'intercession est impersonnellement qualifié par les calamités (*al-balâ'*), si bien qu'il pourrait n'être pas l'aimé auquel la sentence continue pourtant de s'adresser ³.

On voit combien il est malaisé de se maintenir à l'altitude de l'amour pur hyperbolique et comme on serait marri d'avoir à d'adhérer d'esprit et de cœur à un Dieu qui se plaît à éprouver rudement ses fidèles, Dieu lointain en dépit de sa proximité, voire même tortueux, bien qu'un druze ne puisse adhérer à cette sorte d'amour pur en dépit de la prédestination à l'enfer qu'on trouve chez Christine de Suède : " Quand Dieu nous aurait formés exprès pour brûler éternellement comme des tisons dans l'enfer, il ne mériterait pas moins d'être aimé et adoré de nous " ⁴.

1. *Al-Kalimat al-ṭayyibat*, Beyrouth, Dâr al-ḍuhâ, s. d., p. 52.

2. *Ma'ârij al-rûḥ fî marâya al-tawḥîd*, p. 198.

3. *Al-Ta'arruf li-madḥhab ahl al-taṣawwuf*, ch. 55. Kalâbâdhi attribue le propos à l'un des grands (*akâbir*), qui pourrait bien être Ḥallâj (cf. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954, p. 353).

4. *Les Sentiments*, § 338. Sur le concept d'amour damné, cf. J. Hatem, *Satan, monothéiste absolu selon Goethe et Ḥallâj*, Paris, Ed. du Cygne, 2006.

Les textes d'inspiration mystique qui nouent les deux motions du désintéressement et de l'amour damné (" Le délaissement où Tu me mets (*hajruka*) m'est un plus grand délice que le bonheur et le plaisir de l'union "¹) opèrent dans le régime d'une perte de la vision cordiale après la sensible. Ils s'écartent formellement de la prière de Ḥamza demandant à son Seigneur de ne pas l'éloigner du Lieu proche (*al-maḥall al-qarīb*) (p. 231), syntagme qui, selon l'exégèse du Shaykh al-Fâḍil, signifie la Forme humaine².

V. L'AMOUR QUI EST MISERICORDE

Par cela qu'ils considèrent que les Evangiles sont rédigés par les ministres-fondateurs de leur religion, les druzes n'ont pas de peine à en adopter l'enseignement essentiel et de clamer que Dieu est purement et simplement amour. Makarem explicite la formule en faisant du pur amour qu'est Dieu la miséricorde qui aime par nature et non pour quelque profit³. C'est parce qu'il sait que tout amour n'est pas désintéressé qu'il précise que la miséricorde a cette particularité d'être offrande sans contrepartie : en effet quand on donne pour prendre, on n'aime pas le bénéficiaire, mais soi-même⁴. Or il est bien connu que le Créateur n'a nul besoin de ses créatures.

1. *Sijill sarâ'ir al-awwal wa-l-âkhir*, p. 55. J'ai déjà eu l'occasion de signaler l'imprégnation mystique de ce document qui mérite une étude à part. Je l'écarte de mon présent propos non parce qu'il est récent, comme je le maintiens, mais parce qu'il véhicule un enseignement étranger, voire opposé au druzisme.

2. Ms Paris Arabe 1439, f° 108a.

3. Sami Makarem, *Mir'ât 'alâ jabal Qâf*, Beyrouth, Dar Sader, 1997, p. 75

4. *Ibid.*, p. 173.

Nombreuses certes sont les œuvres de la miséricorde divine. Se détache du lot la théophanie : "La nature de l'amour est de se manifester, de rayonner, de s'étendre jusqu'à l'aimé, exactement comme la lumière de Dieu"¹. Le lecteur averti décode immédiatement le sens de la sentence : "L'humanité (*al-nâsutîyyat*) est la miséricordialité (*rahmâniyyat*) qui descend sur moi"². Makarem est à même d'ajouter aux motifs de la manifestation divine en guise humaine énumérés par Bahâ'uddîne dans son Epître intitulée *Min dîn Qâ'im al-zamân*, celui-ci : par raison d'amour lequel est sans motif. L'anthropologie de Makarem repose sur ce préalable car fondée sur l'idée de retour et de correspondance par voie d'amour. En effet, il tient que l'homme n'est homme qu'en tant qu'il aime³. Mais aimer, c'est proprement sortir de soi, non seulement rompre avec les manigances de l'éros qui accapare, mais même avec le Je frappé d'indigence quant à l'essentiel puisque inapte à découvrir le Tu⁴.

VI. L'AMOUR EXCLUSIF

La mystique druze n'utilise des grands archétypes de la mystique musulmane, comme ceux de Majnoun et de Laylâ, que comme des métaphores épuisées. C'est qu'elle ne conçoit pas, à titre d'exemple, une réelle médiation par la beauté féminine ou par l'amour profane.

"Je ne suis pas attiré par le *tashbîb* de Qays",

1. *Ibid.*, p. 185.

2. *Ibid.*, p. 117. Cf. aussi du même l'article cité "*Al-Rahmat wa-l-rahmâniyyat wa-l-mahabbat 'ind al-muwahhîdîn*".

3. *Ibid.*, p. 186.

4. Voir *Qaṣṣâ'id 'alâ shâṭi' mir'ât*, pp. 8, 91-92.

énonce un vers de Shams al-dîn Abû Tahmûsh¹. Comme le *tashbîb* ne signifie pas seulement l'effusion sentimentale, mais la divulgation, son refus peut envelopper le souci de circonspection. Mais la suite du poème ne laisse pas de doute sur le mépris dans lequel est tenue la passion de l'amour profane qui ne mérite pas d'être un moyen terme dans l'expression ou l'accomplissement de l'amour sacré. C'est que l'amour profane est entaché de manque pour une raison plus profonde qu'on ne l'avance habituellement, comme d'être adressé à un être versatile ou imparfait. Elle nous est livrée dans un vers de Jamâl Zahr al-dîn :

“ Il n'y a d'amour que pour Toi car Tu es immortel,
Alors que tout autre que Toi s'éteint (*yafnâ*);
Or l'amour refuse de s'éteindre ”².

Ce n'est pas seulement l'amant, c'est l'amour même qui veut participer des qualités de l'Aimé, en sorte que la miséricorde divine n'apparaît pas ici comme le motif qui Le rend digne d'amour, mais Son éternité de soleil sans déclin. On peut penser aux vers de Coleridge :

“ Dieu est *avec* moi! Dieu est *en* moi!
Je ne *saurais* mourir : car la Vie est Amour ”.

1. *Al-Ghurar al-khams al-hisân*, Ms, p. 203.

2. Cité dans l'anthologie de Bassâm Zahr al-dîn, *Riyâd al-tawhîd*, 'âdâte wa-taqâlîd ahl al-tawhîd, II, Beyrouth, Al-Markaz al-thaqâfî al-lubnânî, 2005, p. 86.

POSTFACE

NOTE SUR LES MONOGRAPHIES DRUZES

La récente parution d'une importante bibliographie due à Talal Fandi et Ziyad Abi-Shakra, *The Druze Heritage. An annotated bibliography* (Amman, 2001) est l'occasion de faire le point sur les monographies dues à des druzes. En effet, si riche que soit cette compilation de centaines de titres de livres et d'articles et dont le recensement ignore les frontières et le monolinguisme, il reste que l'ouvrage s'orne d'un remarquable point noir qui n'est pas de beauté, mais d'omission. Il ignore (je me risque à dire : volontairement) la première et seule édition des *Epîtres de la sagesse* disponible (et ce depuis 1980), si bien que les noms de leurs auteurs et qui ne sont autres que les trois plus importants de tous les docteurs de la doctrine unitaire sont lamentablement absents. Que soit répréhensible la publication de textes sacro-saints que les druzes vouent à la seule circulation interne, cela se peut mais ne concerne en rien la tâche spécifique qui se veut de pure science assumée par Fandi et Abi-Shakra.

Ma remarque met le doigt sur un symptôme généralisé. La Recherche sur le druzisme présente cette particularité de devoir, d'une manière plus stricte qu'ailleurs, appeler une lecture spéciale et suspicieuse si l'auteur est lui-même druze, astreint donc à la plus stricte circonspection dans les affaires de dogme. La traditionnelle remarque herméneutique sur les *a priori* de toute entreprise

d'interprétation, conscients ou pas, se double ici d'une procédure de lecture entre les lignes, dont Léo Strauss a montré la nécessaire efficace en temps de persécution. Mais l'écriture entre les lignes peut même aller jusqu'à se laisser compliquer par le fourvoiement volontaire du lecteur non-initié, voire la dénégation systématique tant et si bien qu'il arrive que le non-druze ne peut saisir le vrai qu'en lisant non seulement dans l'interstice, qui n'est pas fait pour lui, mais même à rebours du sens explicite pour peu qu'on lui en trace ce chemin.

Il est bien évident que tous les thèmes traités par les druzes ne se prêtent pas à ce jeu de masques. L'exploration des champs de la sociologie, de la science politique et même de l'éthique, lorsque portant sur des question druzes et traités par des druzes, ne requièrent pas de précautions particulières. La vigilance par contre est de mise dès lors qu'il est question de théologie. Nous observons alors un spectre qui va de l'exposé sincère qui fait fond sur les écrits fondateurs de la religion et qui, s'il commet des erreurs, ne le fait pas au dessein de jeter à la face du lecteur non averti un nuage d'encre, à l'énoncé éhonté de pures contrevérités. Pour le premier cas, je pense au *Madhhab al-durûz wa-l-tawhîd* (le Caire, 1965) qui a valu à son auteur, 'Abdallâh al-Najjâr, une dénonciation en règle pour laquelle les meilleurs esprits parmi les druzes se sont mobilisés et ont commis une réfutation qui ne cite aucun des textes fondateurs. A l'autre bout du spectre, les ouvrages hélas ne manquent pas, à l'exemple d'*Al-muwahhidûn "al-durûz" fî al-Islâm* de Mursal Naşr (Beyrouth, 1997), dont le seul intérêt réside en ceci qu'ils expriment ce que la plupart des druzes veulent qu'un non-druze imagine qu'ils professent. Que de présentations sur le nuşayrisme dues à des 'alawites qui tombent dans le même travers!

Entre ces deux extrêmes deux intéressantes monographies trouvent place. Le déjà ancien *The Druze Faith* de Sami Makarem et *Islâm al-muwahhidîne* d'Anwar

Abî Khuzâm. Bien qu'ils citent les *Epîtres de la sagesse* et même Tanûkhî, le grand exégète, ils font attention à ne pas proclamer que le Calife fatimide al-Hâkim bi-Amr Allâh est une manifestation divine. Mais tandis qu'Abî Khuzâm nie la chose purement et simplement, Makarem laisse en blanc la vérité à laquelle le lecteur attentif se fût attendu, mais blanc que saura remplir un druze si peu que ce soit introduit dans les arcanes de la religion. Malheureusement, Makarem ne se contente pas de suggérer, il propose également des interprétations tendancieuses au profit desquelles il lui arrive de manipuler le texte des *Epîtres*¹. A l'en croire, la théophanie anthropomorphe de la divinité a lieu dans l'entendement de l'homme, manière d'écarter le soupçon qu'elle ait eu son site dans le Calife. Ce n'est plus la divinité qui possède l'humanité (scandale!), mais nous autres (quoi de plus normal...). Il a même inventé une manière de traduire qui est dissimulante. Dans le texte de Bahâ'uddîne qui porte "la soumission au Seigneur le Dieu Hâkim le Tout-Puissant" (E, p. 517), il rend Hâkim par "Judge"²... Il faut, à cet égard, louer Abbas el Halabi qui suggère en passant que les druzes divinisent Hâkim³.

Il est méritoire que les druzes publient le *Kitâb al-nuqaṭ wa-l-dawâ'ir* de Zayn al-dîn Taqiyy al-dîn (Beyrouth, 1999) même si près d'un siècle après Christian Seybold. Anwar Abî Khuzâm s'en est chargé, agrémentant le texte d'une copieuse introduction qui fait silence sur les problèmes plutôt qu'elle ne les résout et ici et là propose des explications trompeuses. Taqiyy al-dîn entame son ouvrage par une louange du Messager de Dieu. De qui s'agit-il donc?

1. Il faut par contre attribuer à l'inadvertance la modification, dans *Islâm al-muwahhidîne* d'Abî Khuzâm (p. 181), d'une citation de Ḥamza. Il convient en effet de lire "al-âlat" au lieu de "al-ilâh".

2. *The Druze Faith*, p. 86.

3. *Les Druzes. Vivre avec l'avenir*, pp. 39-40, 44, 66, 108.

Puisque les druzes se disent musulmans, ce ne peut être que Mahomet. Ainsi en décide Abu Khuzâm (p. 20). Mais il est embarrassé par la suite qui proclame que ce *Messenger de Dieu* est son messie. Serait-ce alors Jésus-Christ? Le préfacier commence par le nier, pour l'affirmer dans la même phrase : il tient en effet que le " *Messenger sur lui la salutation et la paix* " (entendre Mahomet, évidemment) et le Seigneur Christ sont deux personnifications d'une même substance apparue à diverses époques (p. 20). Solution peut-être élégante, mais sûrement fallacieuse, bien que comportant un brin de vérité. Le *Messenger* qui est le messie n'est nullement le Prophète de l'Islam, mais Hamza. En outre, Mahomet et Jésus-Christ ne sont pas, pour la doctrine druze elle-même, deux personnifications de la même substance. Où est donc le brin de vérité? La formule : deux personnifications de la même substance est correcte. Mais ce sont Hamza et Jésus-Christ.

On n'est pas ici fort éloigné d'une originale mise en pratique de la doctrine des équivoques dont se gausse le Pascal des *Provinciales*, et suivant laquelle " il est permis d'user de termes ambigus, en les faisant entendre en un autre sens qu'on ne les entend soi-même " ¹. Quand dans un discours officiel on évoque l'Elu ou le Prophète, le druze devine tout autre chose que le commun des auditeurs.

Dès lors qu'un ouvrage se refuse à fournir la clef de sa propre compréhension, il nous faut plaindre l'humanité qui, acculée à de tels expédients, force l'auteur à rompre au profit de la duplicité le pacte de confiance que tout lecteur bienveillant noue spontanément avec lui. Mais il est une autre raison que la circonspection et la garde des secrets de l'arcane qui conduit à de pareilles pratiques. Du fait que les portes de la convocation ont été définitivement scellées il y a un peu moins d'un millénaire, il n'existe pas de

1. *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade, 1969, p. 760.

prosélytisme druze possible, ni même de véritable dialogue envisageable avec les tenants de l'opposition. En conséquence de quoi, les ouvrages doctrinaux qui ont un contenu consistant, celui de Makarem en fait partie, s'adressent au fidèle capable de remplir les vides, tandis que ceux de teneur indigente visent tout simplement à égarer le grand public.